
System der Philosophie im Grundriss: Grundriss der ...
Eduard von Hartmann







Eduard von Hartmann's

System der Philosophie im Grundriß

Band V

Grundriß der Axiologie



Bad Sachsa im Harz 1908
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

Grundriß der Axiologie

oder Wertwägungslehre

Von

Eduard von Hartmann



Bad Sachsa im Harz 1908
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

Vorwort.

Wenngleich zu allen Zeiten die denkenden Menschen über den Wert des Lebens und der Welt nachgedacht haben, so ist doch die Axiologie oder wissenschaftliche Wertschätzungslehre ein neuer Zweig der Philosophie. Schopenhauers Pessimismus galt bis zum Ende der 60er Jahre für die Grille eines Sonderlings, die keine wissenschaftliche Beachtung verdiene. Als die „Philosophie des Unbewußten“ sich bemühte, diese Lehre von ihren Übertreibungen zu reinigen, von ihrer superlativischen Gestalt auf ihre positive Bedeutung zurückzuführen, auf die Schätzung nach dem Glückseligkeitsmaßstab einzuschränken, ihr eine neue induktive und deduktive Begründung zu geben, nach allen übrigen Maßstäben aber ihr gegenüber den Optimismus aufrecht zu erhalten, da erregte es mißfälliges Aufsehen, daß ich an Schopenhauers Pessimismus irgendetwas Haltbares fand und ihn der wissenschaftlichen Erörterung für wert erachtete. Über diesem Mißfallen wurden die Unterschiede und Gegensätze zwischen meiner Axiologie und der Schopenhauerschen übersehen oder doch als nebensächlich betrachtet, und es ergoß sich eine wahre Flut von Kritiken und Schriften gegen dieses Unterfangen.

Man warf mich mit Schopenhauer in einen Topf, heftete mir das Etikett „Pessimist“ auf und deutete diese Bezeichnung im Sinne einer superlativischen Verurteilung der Welt nach allen Wertmaßstäben. Man erklärte den Pessimismus für eine funkelnagelneue Erfindung zweier Narren, für eine verderbliche Lehre, die, selbst wenn sie wahr wäre, nicht gelehrt werden dürfe. Man verhöhnte die deduktiven Beweisführungen Schopenhauers und der „Philosophie des Unbewußten“ und erklärte jede induktive Behandlung der Frage für unmöglich. Wessen Verständnis weit genug reichte, um zu begreifen, daß ich neben dem negativen Lustwert der Welt zugleich ihren positiven Zweckwert und Ent-

wickelungswert behauptete, der erklärte diese Verbindung von eudämonologischem Pessimismus und teleologisch-evolutionistischem Optimismus für einen offenbaren Widerspruch, oder mißverstand die Sachlage dahin, daß ich eigentlich Optimist mit bloßem Trauerrand sei, oder daß ich den Namen Pessimismus zur Bezeichnung einer Sache mißbrauche, die gar nicht Pessimismus sei, oder daß ich zwar früher Pessimist gewesen sei, mich später aber zum Optimismus bekehrt habe. Dabei hatte ich in der Axiologie gar nichts Neues gebracht als die Behauptung, daß die Weltbewertungen am eudämonologischen und die am teleologisch-evolutionistischen Maßstabe völlig unabhängig voneinander seien, also auch zu entgegengesetzten Ergebnissen führen können und tatsächlich zu solchen führen. Grade von dieser Behauptung aber wollte man nichts wissen, obwohl sie doch sowohl die eudämonologischen Pessimisten als auch die teleologisch-evolutionistischen Optimisten unter meinen Vorgängern rechtfertigte und auch auf dem axiologischen Gebiete die Synthese von Schopenhauer und Hegel lieferte. Man verschloß gegen diese Behauptung so hartnäckig die Ohren, daß selbst heute noch die meisten Philosophen nichts davon ahnen, daß in ihr die Quintessenz und zugleich das einzig Neue meiner axiologischen Stellungnahme liegt. Zu einer Kritik dieser Behauptung hat noch niemand auch nur den leisesten Versuch gemacht. Wer innerhalb der eudämonologischen Axiologie selbst den negativen Lustwert des natürlichen Lebens zugab, wollte doch den positiven Lustwert des sittlichen und religiösen Lebens retten, mit dessen Preisgabe er die Grundlagen der Sittlichkeit und Religion zu erschüttern fürchtete, weil er ihn mit dem sittlichen und religiösen Wert des Lebens verwechselte.

Zunächst wurde durch Johannes Volkelts Schrift „Das Unbewußte und der Pessimismus“ der Beweis erbracht, daß der Pessimismus so wenig wie das Unbewußte ein neuer Einfall sei, und die geschichtliche Entwickelung des Gegenstandes wurde später durch den ersten Teil von O. Plümachers Schrift „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ näher ausgeführt. A. Tauberts „Der Pessimismus und seine Gegner“ lieferte die erste, O. Plümacher in dem zweiten Teil der genannten Schrift die zweite zusammenfassende Beantwortung aller in der Polemik aufgetauchten Einwendungen. Ich selbst ergänzte die geschichtlichen Erörterungen durch den Nachweis, daß nicht Schopenhauer, sondern Kant der Vater des modernen Pessimismus sei, und zwar in einer Gestalt, die mit

der meinigen in den Hauptpunkten übereinstimmt, von der Schopenhauerschen aber völlig abweicht, ferner durch die Darstellung von Plotins Axiologie und den Hinweis auf die pessimistischen Züge bei Schelling und endlich durch wiederholte Klarstellung der Unterschiede meines Standpunktes von dem Schopenhauers. Ich versuchte in einer Reihe von Abhandlungen die erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundlagen für meine axiologischen Beweisführungen festzustellen, diese Beweise selbst immer besser zu sondern und genauer durchzuführen, die gesamte Axiologie nach Maßstäben, Geltungssphären und Ergebnissen immer genauer zu gliedern, und die irrtümlichen Ansichten über den Einfluß des Pessimismus auf mein System und dessen einzelne Disziplinen zu berichtigen.[1]) Ferner bemühte ich mich, im „Sittlichen Bewußtsein" und in meiner „Religionsphilosophie" das Verhältnis des Lustmaßstabs zum sittlichen und religiösen, die Positivität der sittlichen und religiösen Lebenswerte am sittlichen und religiösen Maßstab trotz seiner Negativität am Lustmaßstabe darzutun und zu zeigen, daß der negative eudämonologische Lebenswert auf allen Gebieten ein Postulat des sittlichen und religiösen Bewußtseins sei. Die hiergegen nur noch sparsam hervorgetretene Polemik habe ich in meinen „Ethischen Studien" beantwortet. Steins Verherrlichung der Illusion als des wahren Lebenswertes und als der Grundlage des eudämonologischen Optimismus habe ich im „Türmer-Jahrbuch" für 1906 als unhaltbar nachgewiesen.

Neuerdings ist es üblich geworden, zu verkünden, daß der Pessimismus durch Nietzsche überwunden sei. Man verkennt dabei, daß Nietzsche genau in demselben Sinne Pessimist ist wie ich, nämlich in bezug auf den Glückseligkeitsmaßstab, und daß er genau in demselben Sinne wie ich den evolutionistischen Maßstab in praktischer Hinsicht über den eudämonologischen stellt, also genau mit denselben Mitteln wie ich vor ihm den eudämonologischen Pessimismus praktisch überwinden will. Da jedoch bei Nietzsche die aufsteigende Entwickelung nur eine vorläufige ist, die nach dem Mittag jeder Weltperiode in eine absteigende Devolution übergeht, da ferner die Gesamtheit des Weltprozesses als „Ring der ewigen Wiederkehr" das Gegenteil von Entwickelung ist, so ist auch die evolutionistische Überwindung des eudämonologischen Pessimismus, die bei mir

[1]) „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", 2. Aufl. — „Phil. Fragen der Gegenwart" No. II, IV, VII. — „Ges. Studien uud Aufsätze" A VII. — „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" S. 104—116, 161—163, 321—328.

in praktischer Hinsicht eine wahre und echte ist, bei Nietzsche eine falsche und trügerische. An ihre Stelle tritt bei Nietzsche dann weiterhin die Überwindung durch den Wertmaßstab des unlogischen Willens, der mit der ewigen Selbstquälerei so recht seinen Willen kriegt und nur um jeden Preis leben will, ja sogar in der hysterischen Wonne des Leids schwelgt und sich als Märtyrer großtut. Diese Überordnung des alogischen Willensmaßstabes über alle logischen und über den gesunden Gefühlsmaßstab können nur diejenigen mitmachen, die sich daran freuen, die Vernünftigkeit mit Füßen zu treten und die Unvernunft zu verherrlichen. Darin unterscheidet sich allerdings meine Axiologie grundsätzlich von derjenigen Nietzsches.

Ehe die Diskussion bis zu diesem Punkte gediehen war, hatte sich bereits nach dem Gesetz der Ermüdung die Aufmerksamkeit des Publikums für den zuerst allzu lebhaft erörterten Gegenstand abgestumpft. Daß die unrichtige Behauptung, Nietzsche habe den Pessimismus überwunden, so willigen Glauben fand, kam wesentlich daher, daß man des noch unverstandenen Problems des Pessimismus überdrüssig war. Die Zersplitterung der Verteidigung in so viele Schriften wirkte ebenso als ein ungünstiger äußerer Umstand mit wie der Mangel an systematischer Behandlung als innerer. In dem vorliegenden „Grundriß der Axiologie“ habe ich es zum erstenmal unternommen, diese Disziplin in eine systematische Form zu bringen. Ohne mich irgendwo auf Polemik einzulassen, habe ich alle Einwendungen, die jemals öffentlich hervorgetreten sind, sorgsam berücksichtigt. Wer den Problemen genauer nachzugehen wünscht, findet dazu durch die eingefügten Verweisungen die nötige Anleitung. Bei der Zusammenfassung des schon anderwärts Ausgeführten habe ich mich möglichster Knappheit befleißigt und bin nur da ausführlicher geworden, wo ich Neues zu bieten hatte. Ich bitte nun, daß in Zukunft jeder, der sich über meinen sogenannten „Pessimismus“ kritisch zu äußern beabsichtigt, dies nur noch auf Grund dieser systematischen Darstellung tun möge. Vielleicht kommt dann doch noch einmal die Zeit, wo ich aufhöre, als Schopenhauerscher Pessimist, Menschenfeind, Weiberhasser u. dgl. zu gelten, wenn ich auch nicht hoffen darf, sie zu erleben.

Inhalt.

Erklärung der abgekürzten Verweisungen.

Ae. II = Ästhetik, Teil II.
Au. = Aufsätze (Gesammelte Studien und, 3. Aufl.).
B. = Bewußtsein (Das sittliche, 2. Aufl.).
Fr. = Fragen (Philosophische, der Gegenwart).
K. = Kategorienlehre.
Ke. = Kernfragen (Die sozialen).
Ki. = Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.
Le. = Lebens (Das Problem des).
M. II. = Metaphysik (Geschichte der, Teil II).
N. = Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.
P. = Pessimismus (Zur Geschichte und Begründung des, 2. Aufl.).
Pl. = Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart (2. Ausg. Berlin bei Dr. Salinger).
Pr. = Probleme (Moderne, 2. Aufl.).
R. I. II = Religionsphilosophie, 3. Aufl., Teil I. II.
St. = Studien (Ethische).
T. = Tagesfragen.
Tb. = Taubert, Der Pessimismus und seine Gegner (Sachsa i. H. bei H. Haacke).
U. II = Unbewußten (Philosophie des, 11. Aufl., Teil II).
W. = Wanderungen (Kritische, durch die Philosophie der Gegenwart).

I. Die Axiologie als Wertlehre.

A. Die Weltbewertung nach logischen Maßstäben.

1. Der Erkenntniswert der Welt.

Die Welt ist so eingerichtet, daß sie für uns erkennbar ist, und unser Erkenntnisvermögen ist so eingerichtet, daß es die Welt zu erkennen vermag. Beide entsprechen sich und kommen einander entgegen, so daß eine Welterkenntnis zustande kommt. Da unser Erkenntnisvermögen mit zur Welt gehört, so ist mithin der Erkenntniswert der Welt positiv. Im Dasein und Erkennen haben dieselben Kategorien und logischen Gesetze Gültigkeit; darin besteht die Korrelation, Konformität und Korrespondenz beider. Wäre dem nicht so, oder wäre diese Korrespondenz auch nur zweifelhaft, so wäre der Agnostizismus, beziehungsweise Skeptizismus im Recht, die beide als erkenntnistheoretischer Pessimismus zu bezeichnen sind.

Die Erkenntnis der Welt ist weder vollständig noch adäquat. Als jederzeit unvollständige ist sie aber einer fortschreitenden Vervollständigung fähig, der a priori keine Grenzen gezogen werden können. Der positive Erkenntniswert der Welt in der Gegenwart ist nach Seiten der Vollständigkeit für die Zukunft einer unbegrenzten Steigerung fähig (erkenntnistheoretischer Optimismus). Nach Seiten der Adäquatheit liegt die Sache anders. Die subjektiven Erscheinungswelten in den Bewußtseinen müssen immer inadäquate Abbilder und Vorstellungsrepräsentanten der objektivrealen Welt bleiben. Aber einerseits fügen sie zu der letzteren durch ihre inadäquaten Zutaten eine in anderer Hinsicht höchst wertvolle Bereicherung hinzu und machen erst mit jener zusammen die universelle Erscheinungswelt aus. Andrerseits dringt auch das Denken immer tiefer in die Unterschiede beider Gebiete ein

und vermag mit seinem abstrakt-diskursiven Erkennen die objektiv-reale Welt immer genauer zu rekonstruieren. Die Inadäquatheit des unmittelbaren Weltbildes in der subjektiv-idealen Erscheinung hindert nicht nur nicht die fortschreitende Adäquatheit der mittelbaren Erkenntnis, sondern liefert ihr gradezu die Mittel dazu. Der erkenntnistheoretische Optimismus wird also durch die Inadäquatheit des unmittelbaren Weltbildes nicht beeinträchtigt, sondern nur seine volle Verwirklichung hinausgeschoben und zu einer erst allmählich zu erringenden gemacht.

Die Inadäquatheit des unmittelbaren Weltbildes beschränkt sich in der Hauptsache darauf, erstens daß ein Teil der intensiven Quantitätsverhältnisse der Außenwelt synthetisch in subjektive Qualitäten umgewandelt wird, und zweitens, daß die scheinbar stetige Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Bewegung und Stofflichkeit nur eine Illusion ist, die aus der vorbewußten Zusammenfassung diskreter Elemente entspringt. Die Qualität ist es grade, die die subjektiven Erscheinungswelten zu der reicheren Hälfte der universellen Erscheinungswelt macht; dabei liefert grade sie die Daten zur adäquaten vorbewußten synthetischen Rekonstruktion der Räumlichkeit und Bewegung im Bewußtsein. Die illusorische Stetigkeit derselben bleibt der Anschauung unbewußt und gilt ihr als wirkliche Stetigkeit; vom Denken aber wird sie durch den Infinitesimalkalkül in praktisch ausreichendem Maß überwunden, während theoretisch das Bewußtsein dieser Unzulänglichkeit als Korrektiv hinzutritt. Die Inadäquatheit des unmittelbaren Weltbildes im Bewußtsein macht eine anschauliche Erkenntnis zusammenfassender Art erst möglich, ohne die wiederum eine denkende Erkenntnis unmöglich wäre; sie ist also Bedingung und Grundlage jeder höheren bewußten Erkenntnis und damit auch des erkenntnistheoretischen Optimismus.

Wohl aber ist innerhalb des erkenntnistheoretischen Optimismus an dem Gedanken festzuhalten, daß die sinnliche Anschauung inadäquat wegen ihrer Qualitativität, und das reflektierende Denken inadäquat wegen seiner abstrakten Diskursivität ist, und daß erst beide einander ergänzen müssen, um sich der Wahrheit von zwei Seiten her zu nähern. Es darf ferner nicht vergessen werden, daß der erkenntnistheoretische Optimismus als superlativer nicht für die Gegenwart gilt, sondern nur für den unbegrenzten Fortschritt der Zukunft zu dem an und für sich unerreichbaren Ideale der erschöpfenden und adäquaten Welterkenntnis. Als positiv darf aber auch der Erkenntniswert der Welt schon für die

Gegenwart bezeichnet werden (erkenntnistheoretischer Bonismus). Dieser erkenntnistheoretische Bonismus oder relative Optimismus darf aber nicht mit einem eudämonologischen Optimismus auf erkenntnistheoretischem Gebiete verwechselt werden, und der letztere darf nicht ohne weiteres aus ihm gefolgert werden. Denn die Positivität des Weltwertes am Erkenntnismaßstabe ist etwas ganz anderes als die Positivität der aus dem Welterkennen folgenden Empfindungen und Gefühle am Lustmaßstabe. Diese bedarf einer gesonderten Untersuchung.

Der reine Rationalismus oder Panlogismus legt alles Gewicht auf die Übereinstimmung der logischen Formen und Gesetze im Dasein und Erkennen, und weil der Weltgehalt schlechthin logisch ist, glaubt er ihn auch als schlechthin wertvoll hinstellen zu können. Dies wäre nur zulässig, wenn das Logische alles, und außer ihm nichts wäre, wenn also das Unlogische gar nicht existierte. Nun existiert aber das Unlogische, und sei es auch nur als ein vom Logischen Gesetztes, wie der Panlogismus annimmt. Wenn jede logische Position zu einer dialektischen Kontraposition und jede synthetische Überwindung eines solchen Widerspruchs nur zu immer neuen Diremtionen mit immer härteren Widersprüchen treibt, dann führt ein so beschaffenes Logische sich selbst ad absurdum. Denn die Existenz einer solchen Welt, die nur dazu da ist, um aus jeder Überwindung von Widersprüchen härtere zu gebären, wäre die denkbar unvernünftigste Notwendigkeit, gegen welche unsere subjektive Vernunft mit aller Energie protestieren müßte, und zwar gleichviel, ob der Widerspruch mit Schmerz verbunden ist oder nicht. Wenn aber dem Weltinhalt die Nötigung zur Entzweiung und Überwindung gar nicht aus dem Logischen allein, sondern aus seinem Zusammentreffen mit einem ihm koordinierten absolut Unlogischen stammt, dann kann auch die rein logische Wertbemessung, mag sie nun formal logisch oder formal dialektisch verstanden werden, nicht mehr die endgültige und allein maßgebende sein, sondern muß unlogische Maßstäbe neben sich und kombinierte (logisch-unlogische) über sich dulden (N. 322—326; Pl. 323—333, 348).

Zunächst aber gilt es, solche Wertbemessungen zu berücksichtigen, die sich grade auf jene Inadäquatheit des unmittelbaren Weltbildes, d. h. auf die qualitativen Zusätze der subjektiven Erscheinungswelten stützen, durch welche diese reicher sind als die objektiv-reale Erscheinungswelt. Die höheren Werte, die sich dabei ergeben, werden es begreiflich machen, daß man die

ärmere objektiv-reale Erscheinungswelt in letzter Instanz nur als zweckmäßiges Mittel für das Zustandekommen der reicheren und positiv wertvolleren subjektiven Erscheinungswelten zu betrachten hat. Wenn man sich aber einmal zu diesem Gesichtspunkt aufgeschwungen hat, so leuchtet ein, daß eine völlige Adäquatheit des Weltbildes in den Bewußtseinen diese höheren Werte vernichten und damit die Zweckmäßigkeit auch der objektiv-realen Welt aufheben würde. Es ist ein weit höherer erkenntnistheoretischer Optimismus, den man gewinnt, wenn man das Erkennen auf alle Gebiete ausdehnt, die sich mit diesen bereicherten subjektiven Erscheinungswelten erschließen, als wenn man es auf die objektiv-reale Welt und ihre adäquaten Wiederholungen beschränken müßte.

Andrerseits kann die Positivität des Erkenntniswertes der Welt noch gar nichts über die Positivität des Weltwertes schlechthin ausmachen. Die Wissenschaft befaßt sich ebenso wie die praktische Erkenntnis nicht bloß mit der Erforschung des Guten, Nützlichen, Angenehmen, Edlen, sondern auch mit der des Schlechten, Schädlichen, Widrigen und Gemeinen. Sie studiert mit gleichem Eifer Zierpflanzen und Unkräuter, Nutztiere und Ungeziefer, Sauberes und Schmutziges, Gesundes und Krankes, zweckmäßige Bildungen und Mißgeburten. Soweit alle diese Dinge gleich erkennbar sind, sind sie ihr auch gleich wertvoll; das wirklich oder vermeintlich Unerkennbare hingegen wird dagegen mit völliger Mißachtung als etwas schlechthin Wertloses beiseite geschoben, z. B. alles Metaphysische von denjenigen Philosophen, die jenseits ihrer eigenen philosophischen Einsicht die Erkenntnisgrenzen des menschlichen Verstandes ziehen. Das Unerkennbare, oder am schwersten Erkennbare, oder am wenigsten sicher und am wenigsten adäquat Erkennbare kann aber grade das an und für sich Wertvollste und Wichtigste in der Welt sein, während umgekehrt das am leichtesten und deutlichsten zu Erkennende herzlich unbedeutend sein kann. Dies dürfte genügen, um vor einer Überschätzung des Erkenntniswertes zu warnen.

2. Der Schönheitswert der Welt.

Die Welt als Ganzes, das einheitliche Universum ist weder schön noch häßlich, sondern kann überhaupt mit keinem ästhetischen Maßstabe gemessen werden, weil es keine einheitliche sinnliche Auffassung des Universums, also auch keinen ästheti-

schen Schein desselben in einem Bewußtsein gibt. Man spricht zwar von dem erhabenen Anblick des Sternenhimmels, aber man überschaut mit einem Blick doch immer nur einen kleinen Ausschnitt des Sternenhimmels, nimmt innerhalb dieses Ausschnitts nur einen kleinen Teil der lichtstärksten Himmelskörper wahr und sieht auch diese nur als leuchtende Punkte ohne alle Einzelheiten. Den einzigen Himmelskörper, von dem man Details sehen kann, die Erde, sieht man aber nicht mehr, sobald man zum Himmel blickt. Schön ist der Anblick des Himmels insofern nicht, als für die sinnliche Wahrnehmung die Harmonie und Ordnung nicht erkennbar ist, die sich erst der vergleichenden und denkenden Beobachtung erschließt. Der Welt als einem Ganzen kann also in diesem Sinne kein Schönheitswert zugeschrieben werden.

Dagegen ist die Welt so eingerichtet, daß sie in der subjektiven Erscheinung des Einzelnen dasjenige Maximum an Schönheit zustande kommen läßt, welches ohne Beeinträchtigung ihres Gesamtzweckes erreichbar ist. Die Natur und Geschichte sind an sich weder schön noch häßlich, weil sie unsinnliche Realitäten sind; aber sie sind so eingerichtet, daß die subjektiven Erscheinungen, die sie im Bewußtsein hervorrufen, in ihrer Ablösung von der Realität, d. h. als ästhetischer Schein, schön sind. Der menschliche Geist ist so eingerichtet, daß er von der wahrgenommenen Natur den ästhetischen Schein des Naturschönen ablösen kann und aus geschichtlichen Berichten mit seiner Phantasie das Gesichtlich-Schöne aufbaut. Im Naturschönen und Geschichtlich-Schönen ist das Häßliche zum großen Teil nur ein relativ Häßliches der niederen Konkretionsstufen des Schönen, das für eine höhere Konkretionsstufe zum Ausdrucksmittel des Charakteristisch-Schönen wird; zu einem andern Teile entspringt es allerdings daraus, daß der Schönheitszweck zurückstehen muß — nicht etwa hinter dem unmittelbaren Selbstzweck des materiellen Daseins (denn einen solchen gibt es gar nicht) — sondern hinter der gesamten Zweckmäßigkeit der realen Natur und des realen Geschehens als Mittel für die Totalität der geistigen Zwecke (Ae. II, 240—250, 491). Die Entstehung des Schönen ist einer der Zwecke bei der Welteinrichtung, aber nicht der Hauptzweck, und darum muß seine Durchführung sich mit dem Spielraum begnügen, den die Harmonie der übrigen Zwecke ihm offen läßt (Ae. II, 482—485).

Das Naturschöne und Geschichtlich-Schöne ist aber selbst erst ein Teil, und zwar ein untergeordneter Teil der Weltschön-

heit. Die höhere Schönheit der Welt offenbart sich erst im Kunstschönen. Der Weltschöpfer ist der absolute unbewußte Genius, der seine Genialität hier in Natur und Geschichte, dort in der Phantasie des Künstlers betätigt. Naturschönes, Geschichtlich-Schönes und Kunstschönes gehen deshalb auch fließend und ohne feste Grenzen ineinander über, z. B. in der geschlechtlichen Zuchtwahl, in der halbunbewußten Produktion der kulturgeschichtlich schönen Sitten und Geräte, in der Grazie der Bewegung des eigenen Körpers, der ästhetischen Selbstdarstellung, dem Tanz und der Mimik. Das Naturwerk wird vom Weltgeist ganz unbewußt für erst später hinzutretende Bewußtseine formiert, das Kunstwerk nicht nur für solche, sondern auch sogleich für das assistierende Bewußtsein des Künstlers (Ae. II, 474—478).

Das Naturschöne und Geschlichtlich-Schöne wirkt zunächst, noch ohne ein klares Bewußtsein seiner Schönheit auszulösen, als Anregung und Reiz zur künstlerischen Produktion; erst der Vergleich mit dem Kunstschönen läßt die Schönheit der Natur und Geschichte zum Bewußtsein kommen, und eröffnet ihr damit einen gesteigerten Einfluß auf die künstlerische Produktion (Ae II, 490). Aber das Kunstschöne bleibt ästhetisch immer die Hauptsache, zu deren Hervorbringung das Naturschöne und Geschichtlich-Schöne sich nur als dienendes Mittel verhält. Alles was an Schönheit in Natur und Geschichte der Gesamtheit der Zwecke geopfert werden mußte, das taucht in der Kunst zu freier Entfaltung wieder auf; hier erst darf der ästhetische Schein sich ungestört und ungehemmt ausleben, hier erst finden insbesondere die höheren Modifikationen des Schönen ihren rechten Tummelplatz. Dieses Reich der Schönheit würde der Phantasie selbst dann verbleiben, wenn Natur und Geschichte sich künftig zuungunsten der Schönheit verändern sollten; denn was sie einst gewesen sind, würden die Nachkommen doch erfahren, und der Kontrast mit der sie umgebenden Wirklichkeit würde ihre Phantasie nur zu um so kühnerem Aufschwung spornen.

Der Schönheitswert der Welt ist schon dann positiv, wenn man den Blick auf Natur und Geschichte beschränkt, wie jeder anerkennen wird, der sich mit ästhetischer Auffassung in die Betrachtung beider versenkt. Er ist in noch weit höherem Maße positiv, wenn man das Kunstschöne als Bestandteil der Welt mit hinzunimmt. Ganz unabhängig davon, ob die Kunst in Zukunft noch Aussicht zu weiteren Fortschritten hat, wächst der Schönheitswert schon dadurch, daß einerseits zu dem objektiv

vorhandenen Bestand an Kunstwerken immer neue hinzutreten, und andrerseits mit fortschreitender ästhetischer Bildung die Zahl der Bewußtseine, in denen der ästhetische Schein des Naturschönen und Kunstschönen zustande kommt, immer größer wird. Außerdem wird man aber nicht leugnen können, daß im Fortschritt der Kunstgeschichte die Kunst immer reicher und vielseitiger wird, wenn man auch die Frage offen läßt, wie sich der Wert der hinzutretenden Kunstwerke zu dem der vorhandenen Bestände verhält. Daraus folgt, daß der positive Schönheitswert der Welt noch immer im Wachstum ist und bei fortschreitender Kultur auch bleiben wird.

Die Schönheit gehört zu den logischen oder rationalen Maßstäben der Weltbewertung; denn die Schönheit ist eine Offenbarung des absoluten Geistes vermittels einer mikrokosmischen Idee, welche aus dem konkreten ästhetischen Schein herausscheint, ohne sich als Idee bemerklich zu machen. Die unlogische Seite des absoluten Geistes, der Wille, geht gar nicht in das Schöne ein, sondern er wird ganz durch die Idee vertreten, die jede Gelegenheit, sich sinnlich scheinen zu lassen, beim Schopfe ergreift und ausnutzt. In der Idee aber ist wiederum das Logische der unbewußte Bestimmungsgrund der konkreten mikrokosmischen Entfaltung, und je deutlicher die dem Schönen immanente Idee als eine mikrokosmische Konkretion der allgemeinen Weltvernunft implicite mitempfunden wird, desto mehr wird sie auch als eine der subjektiven Vernunft des Beschauers gleichartige und kongeniale empfunden, der selber ja auch nur eine Konkretion der allgemeinen Weltvernunft ist. Aber wenn der ästhetische Eindruck schon durch ein Hervortreten der Idee als solcher aus dem Schein gestört wird, so noch mehr durch ein Bewußtwerden ihrer Vernünftigkeit als Bestimmungsgrundes ihrer Konkretion; deshalb ist jeder ästhetische Rationalismus im Irrtum, der den ästhethischen Eindruck auf das explizite Bewußtwerden der unbewußten Vernünftigkeit der dem Schein immanenten Idee gründen will (Ae. II, 466—473).

Die ästhetische Weltbewertung führt somit zu einem ästhetischen Bonismus, der schon jetzt ein relatives Maximum des Schönheitswertes nach Maßgabe der Erreichbarkeit verbürgt und die Perspektive auf weitere Steigerung mit dem Kulturfortschritt eröffnet, also in beiderlei Hinsicht ästhetischer Optimismus genannt werden kann. Aus der Positivität des Schönheitswertes der Welt ist aber keineswegs ohne weiteres zu folgern, daß

der Gefühlswert des passiven und aktiven Lebens, welches von dem Naturschönen und Geschichtlich-Schönen geführt wird, positiv sei; dieser gehört zur Bewertung nach einem ganz anderen Maßstab und bedarf dort gesonderter Untersuchung. Noch weniger darf der ästhetische Optimismus mit einem eudämonologischen Optimismus auf ästhetischem Gebiete vermengt oder verwechselt werden, da beides ganz verschiedene Dinge sind. In dem Augenblick, wo die Ästhetik sich auf die Untersuchung der realen Gefühle des ästhetisch Genießenden oder des schaffenden Künstlers einläßt, hat sie bereits das Gebiet des ästhetischen Scheins verlassen und den ästhetischen Wertmaßstab mit dem eudämonologischen vertauscht. Die realen Entzückungen über das Schöne im genießenden Subjekt liegen ebenso außerhalb des ästhetischen Scheins und der in ihn hineinprojizierten ästhetischen Scheingefühle, wie die objektive Realität der natürlichen Dinge und geschichtlichen Begebenheiten.

Der Schönheitswert abstrahiert demnach von aller Realität, indem er sich lediglich auf den ästhetischen Schein bezieht. Aus der Positivität des Schönheitswertes der Welt folgt ebensowenig wie aus der Positivität ihres Erkenntniswertes, daß sie auch als Wirklichkeit, als Summe der objektiv-realen Dinge und der fühlenden Subjekte einen positiven Wert habe. Wenn die Welt ein Ausbund von Schlechtigkeit, eine Mißgeburt oder eine Hölle wäre, so wäre sie für den Forscher darum doch wertvoll als Erkenntnisobjekt, und für den Künstler noch immer schön, sei es, daß er als Maler die Beleuchtungseffekte dieser Hölle studieren oder als Dichter die Qualen der Verdammten besingen wollte. Darum kann die Wertbemessung am Maßstabe der Schönheit ebensowenig das letzte Wort der Axiologie sein wie die am Erkenntnismaßstabe. Beide sind von hoher Bedeutung in der Entwickelung des bewußtgeistigen Lebens; aber sie müssen sich anderen Wertmaßstäben unterordnen. Jeder dieser Maßstäbe ist am Platze, wo er hingehört, aber keiner darf eine absolute Geltung beanspruchen und auf Grund dieser das Ergebnis seiner Weltbewertung für den Weltwert schlechthin ausgeben. Denn jeder derselben befaßt sich nur mit einer Seite der Welt, mit einem Reflex derselben, sei es im Denken, sei es in der ästhetischen Anschauung.

3. Der Sittlichkeitswert der Welt.

Die Welt als Ganzes, das Universum als Individuum höchster Ordnung, ist weder sittlich noch unsittlich, weil es überhaupt nicht mit einem ethischen Wertmaßstab gemessen werden kann. Ethische Begriffe sind Beziehungsbegriffe, die aus den Beziehungen von Individuen gleicher Ordnung aufeinander oder auf Individuen höherer Ordnung hervorgehen. Der Mensch hat wohl Pflichten gegen andere Menschen und gegen Familie, Gemeinde und Staat, er hat auch indirekte Pflichten gegen sich selbst; aber er hat keine Pflichten gegen seine Zähne oder seinen Magen. Das Universum hat weder Pflichten gegen etwaige andere Universa, zu denen es keine Beziehungen haben würde, noch hat es Pflichten gegen die von ihm umspannten Glieder, noch hat es indirekte Pflichten gegen sich selbst (N. 109, Tb. 13).

Wie von einem Schönheitswert der Welt nur in dem Sinne gesprochen werden kann, daß man die Menge des einzelnen Schönen in der Welt in die eine, und die Menge der ästhetisch unmotivierten häßlichen Einzelheiten in die andre Wagschale wirft, so kann auch von einem Sittlichkeitswert der Welt nur in dem Sinne geredet werden, daß man die Menge und den Grad des Sittlichen in der Welt mit der Menge und dem Grad des Unsittlichen in ihr vergleicht. Der Sittlichkeitswert der Welt wäre positiv, wenn die erstere, er wäre negativ, wenn die letztere überwöge. Diese Aufgabe mag vielen unlösbar dünken; von denen aber, von welchen sie für lösbar gehalten wird, pflegt sie für den gegenwärtigen Sittlichkeitsstand der Menschheit meist im negativen Sinne entschieden zu werden, d. h. die Sittenrichter gelangen dabei gewöhnlich zu einem sittlichen Entrüstungspessimismus, indem sie die gegebenen mangelhaften Zustände mit ihren Idealen vergleichen und sie daraufhin verurteilen.

Nun ist es gewiß notwendig für den Fortschritt, die Unzulänglichkeit des Bestehenden am Maßstabe des sittlichen Ideals immer neu zu betonen; aber diese Unzulänglichkeit ist doch nur dann sittliche Schlechtigkeit zu nennen, wenn man von der Ansicht ausgeht, daß eigentlich das Ideal verwirklicht sein müßte, und wenn man das Defizit des Sittlichkeitssaldos im Vergleich zum Ideal mit einer Negativität dieses Saldos in sich selbst, oder mit einem Übergewicht des Unsittlichen über das tatsächlich vorhandene Sittliche verwechselt. Indessen sind Ideale immer nur Annäherungsziele, und der noch verbleibende Abstand der Wirk-

lichkeit vom Ideal beweist gar nichts dafür, daß nicht in dem gegebenen Zustand bereits ein bedeutender Überschuß des Sittlichen über das Unsittliche bestehe. Beides zu verwechseln ist ein Denkfehler.

Die Sittenrichterei mit ihrer sittlichen Entrüstung ist praktisch an geeigneter Stelle nicht zu entbehren, wo eine Erziehungspflicht und die Bekleidung mit Autorität besteht; philosophisch aber ist sie nicht, denn die Philosophie hat nicht die Aufgabe, sich zu entrüsten, sondern zu verstehen, zu begreifen, und dann völlig kühl und affektlos nach Begriffen zu urteilen. Oft genug dient der sittliche Entrüstungspessimismus dem Sittenrichter selbst nur als ein wohlfeiles Mittel, um sich mit der eigenen Gesinnungstüchtigkeit zu brüsten und pharisäisch zu überheben. Auf die Unreifen, d. h. auf die Jugend und das niedere Volk wirkt der Entrüstungspessimismus agitatorisch aufregend und irreleitend, indem er den rhetorisch angefeuerten Affekt an die Stelle des besonnenen Urteils setzt und die Verständnislosigkeit durch Vorurteile steigert (P. 183—186, 156—157, 91—97; Pl. 5, 201—203). Die Schärfe des sittlichen Entrüstungspessimismus hängt nicht so sehr von der richtigen Aufnahme des Tatbestandes als von dem Affektgrade der Entrüstung ab; dieser aber ist bei Rednern und Hörern proportional der eigenen sittlichen Hoffahrt und der Verständnislosigkeit für den Motivationsprozeß der Verurteilten. Je mehr man verstehen lernt, desto größer schätzt man den Anteil der Verhältnisse am Zustandekommen des Unsittlichen, desto kleiner den Anteil des Einzelnen; über den ersteren aber sich zu entrüsten, wäre töricht.

Man erwäge, wie groß die Versuchungen zur Unsittlichkeit sind, die einerseits den Armen, den Arbeitlosen, den Familienlosen, den einmal Bestraften, den schlecht Erzogenen, andrerseits den allzu Reichen, den mit großen Machtbefugnissen Ausgestatteten, Umschmeichelten umgeben! Man denke daran, wie unsere landläufige Moral einerseits auf eine immer unwirksamer werdende Heteronomie gestützt, andrerseits durch verführerischen Eudämonismus und eudämonologischen Optimismus von Grund auf vergiftet ist, und wie sehr es den Gebildeten wie den Ungebildeten an Einsicht in das Wesen echter Sittlichkeit und die Gründe ihrer Verbindlichkeit fehlt! Man beachte wohl, daß die Religion immer mehr an ihrer Kraft im Volke verliert, und die staatliche Gesetzgebung durch den Parlamentarismus jedes Nimbus entkleidet ist! Man vergesse auch nicht, daß überlieferte

allgemeine Unsitten und besondere Standes- und Berufsunsitten und -vorurteile häufig das Gewissen teils fälschen, teils übertäuben! Wenn man das und manches andere in Betracht zieht, so wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß so viel Unsittlichkeit in der Welt ist, sondern darüber, daß trotz alledem doch noch so viel Keime, sei es instinktiver, sei es bewußter Sittlichkeit zur Entfaltung kommen, daß die guten Anlagen so wenig unterzukriegen sind und immer noch so reiche Früchte tragen. Man bekommt trotz des Radikal-Bösen in der Menschennatur doch unwillkürlich Achtung vor ihrer sittlichen Leistungsfähigkeit.

Aber diese Achtung und Bewunderung vor dem, was die Menschen trotz alledem sittlich leisten, darf ebensowenig mit einem positiven Saldo der Abwägung des Sittlichen und Unsittlichen in der Welt verwechselt werden, wie der selbst unter den günstigsten Umständen verbleibende Abstand vom sittlichen Ideal mit einem negativen Saldo. Daß trotz aller Versuchungen und Erschwerungen so viele Blüten schönster Sittlichkeit auf Erden erblühen, kann ebensowenig dazu hinreichen, den Sittlichkeitswert der Welt für positiv zu erklären, wie das Zurückbleiben hinter dem sittlichen Ideal zulangt, um ihn für negativ zu erklären. Mag es immerhin anzuerkennen sein, daß die Welt so eingerichtet ist, um edle Gesinnungen und Taten zu zeitigen, sie wird darum noch nicht ethisch wertvoll, wenn sie zugleich so beschaffen ist, um weit mehr unsittliche Gesinnungen und Taten zur Reife kommen zu lassen. Ein ethischer Optimismus, der sich nur darauf stützen wollte, daß es überhaupt Sittlichkeit in der Welt trotz überwiegender Unsittlichkeit gebe, wäre philosophisch ebenso unhaltbar, wie ein ethischer Pessimismus, der die Welt trotz überwiegender Sittlichkeit verurteilt, weil in ihr doch auch noch Unsittlichkeit vorkomme, sie also dem sittlichen Ideal nicht entspreche.

Wer die extremen Stände und das öffentliche Leben betrachtet, wird zu dem Urteil hinneigen, daß die Unsittlichkeit in der Welt überwiege; wer dagegen den Blick auf die mittleren Stände, ihr Privatleben und insbesondere ihr Familienleben richtet, der dürfte eher zu der entgegengesetzten Ansicht hinneigen. Ob das Gesamtergebnis aus beiden Seiten positiv oder negativ ist, darüber werden die Meinungen auseinandergehen. Aber selbst wenn der gegenwärtige Sittlichkeitswert der Welt für negativ gehalten wird, so beweist das doch noch nichts dafür, daß er überhaupt negativ

ist, wenn man die verschiedenen Entwickelungsstufen der Menschheit, die vergangenen wie die künftigen, zusammenfaßt.

Im großen und ganzen ist ja auf eine Vergrößerung des Sittlichkeitsfonds, mit dem die Menschheit auskommen muß, nicht zu rechnen; d. h. das Verhältnis der unsittlich wirkenden und der zur Sittlichkeit führenden Triebfedern ist in der Hauptsache seit Beginn der geschichtlichen Zeit abgeschlossen, wenn auch in dem Verhältnis einzelner Triebfedern zueinander immer noch leichtere Modifikationen vor sich gehen. Aber dieser Sittlichkeitsfond würde auch in weit höherem Maße zu wirklicher Sittlichkeit führen, wenn weniger Torheit und Unverstand und bessere sozialethische Institutionen in der Welt zu finden wären. Selbst wenn der echten Sittlichkeit dadurch nicht mehr würde, so würde doch sicher der Unsittlichkeit weniger, also die Bilanz der Sittlichkeit nach der positiven Seite verschoben werden. Wenn erst einmal durch Einsicht in die Irrtümlichkeit des eudämonologischen Optimismus die Kraft des Eudämonismus gebrochen und die Selbstverleugnung erleichtert wird, wenn alsdann die Einsicht in die wahren Gründe für die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zum Gemeingut der Menschheit geworden sein wird, dann kann unter günstigen sozialethischen Verhältnissen der vorhandene Grundstock sittlicher Triebfedern sehr wohl ausreichen, um das Unsittliche weit unter das Maß des Sittlichen herabzudrücken. Wenn diese Menschheitsperiode länger gedacht wird als die bisherige, so kann der Sittlichkeitswert der Menschheit in ihrer ganzen Geschichte auch für den Fall noch sehr wohl positiv werden, daß er in ihrer bisherigen Geschichte negativ gewesen sein sollte. Da nun aber der Fortschritt in der Intelligenz und im intelligenten Ausbau der sozialethischen Einrichtungen zweifellos ist, so dürfen wir mit Recht erwarten, daß früher oder später in der Menschheitsentwickelung der Punkt eingetreten ist oder eintreten wird, wo der Sittlichkeitswert der Menschheit positiv wird. Der etwaige sittliche Gegenwartspessimismus wird also durch einen sittlichen Zukunftsoptimismus überwunden, und an die Stelle eines sittlichen Entrüstungspessimismus hat der sittliche Entwickelungsoptimismus zu treten (P. 96—97).

Es ist indes davor zu warnen, daß dieser ethische Optimismus mit einem eudämonologischen Optimismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens verwechselt oder vermengt wird. Sehen wir doch schon jetzt, daß die sittliche Gesinnung ihre edelsten Blüten im Unglück, unter Leid und Trübsal, bei schweren Schicksals-

schlägen, unter großer gemeinsamer Not, ja wohl gar im Martyrium des Marktes oder der einsamen Kammer entfaltet. Welches der eudämonologische Wert des Sittlichen sei, bedarf einer eigenen Untersuchung am Maßstabe der Lust und Unlust; aus einem positiven Sittlichkeitswerte der Welt kann aber niemals ohne weiteres der positive Lustwert der Welt gefolgert werden.

Der Sittlichkeitswert der Welt kann ebensowenig wie ihr Erkenntniswert oder Schönheitswert ein in sich selbst beruhender Eigenwert sein; daß der Sittlichkeitsmaßstab als ein Wertmaßstab gilt, bedarf viel mehr selbst erst einer Begründung. Das sittliche Bewußtsein freilich bedarf einer solchen nicht, sondern findet sie in seiner eigenen Selbstgewißheit; der Philosoph aber hat das mit zum Sittlichkeitswert der Welt zu rechnen, daß die Menschen ein sittliches Bewußtsein in sich vorfinden, und hat nach der Erklärung dieser Tatsache zu fragen. Auch der Sittlichkeitsmaßstab ist letzten Endes ein logischer Maßstab, weil alle sittlichen Triebfedern unbewußt auf etwas Vernünftiges abzielen, und die Verwirklichung der Sittlichkeit das Vernünftigste ist, was in der einmal gegebenen Welt persönlicher Geister denkbar ist. Diese Vernünftigkeit des Sittlichen ist aber nicht, wie Kant meinte, eine inhaltlos formale, sondern eine inhaltlich zweckvolle. Der Zweck des Sittlichen kann nicht wieder das Sittliche, sondern muß ein Höheres sein, zu dem die Sittlichkeit sich als Mittel verhält, also etwas Übersittliches. Darum kann auch die Entstehung der Sittlichkeit nicht der Daseinszweck der Welt sein; denn das Sittliche ist nur dann Mittel zu einem Übersittlichen, wenn das Dasein der Welt bereits feststeht (B. 527—528). Das sittliche Bewußtsein muß den ethischen Optimismus als Voraussetzung seiner selbst postulieren, weil es die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung als Bedingung für die Lösung der letzten übersittlichen Aufgabe der Menschheit oder für die Erfüllung des Endzwecks des Weltprozesses halten muß. Ebenso ist aber auch der eudämonologische Pejorismus selbst auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ein Postulat des sittlichen Bewußtseins (B. 672), weil ohne ihn die Sittlichkeit unvermeidlich der Lohnsucht verfällt.

Außer auf die Forderung des sittlichen Bewußtseins stützt sich der ethische Optimismus wesentlich auf den Entwickelungsoptimismus und mündet in den teleologischen Optimismus, von dem er nur eine Seite darstellt. Darin besteht seine Unselbständigkeit, die er mit dem erkenntnistheoretischen und ästhetischen Optimismus teilt. Nur ist er in noch höherem Maße als diese

abhängig von der Wahrheit des Entwickelungsoptimismus. Denn der Erkenntniswert und Schönheitswert der Welt sind auch schon für den gegenwärtigen Weltzustand positiv, was sich vom Sittlichkeitswert der Welt kaum behaupten läßt; bei jenen kommt der Zukunftsoptimismus zum Gegenwartsbonismus hinzu, während bei diesem erst durch den Zukunftsoptimismus das Gesamtergebnis eines Bonismus gesichert werden soll.

4. Der Erlösungswert der Welt.

Der Mensch und die Welt sind so beschaffen, daß sie der Erlösung im religiösen Sinne des Worts fähig sind. Der Einzelne findet in der Erlösungsgnade die Versöhnung und Heiligung und mit ihnen die Erlösung von der Schuld und von dem durch sie gesetzten Zerfallensein mit Gott; er gewinnt aber auch mit der so gewonnenen Freiheit in Gott von der Weltabhängigkeit die ideale Erlösung vom Übel für sein Leben, der früher oder später die reale Erlösung vom Übel durch den Tod nachfolgt. Die Welt als Ganzes samt aller Kreatur findet die reale Erlösung vom Übel durch die Menschheit, sobald diese ihre ideale Erlösung vollbracht hat; daß dies Ziel erreicht werde und die zunächst bloß ideale Erlösung vom Übel eine reale werde, dafür bürgt die absolute Heilsordnung als die religiöse Seite der absoluten sittlichen Weltordnung. Diese universelle reale Erlösung der Welt vom Übel kennen allerdings nur die theistischen Religionen, die die Erlösung von der Schuld auf die Einzelgeister beschränken; die abstrakt-monistischen (indischen) Religionen dagegen symbolisieren das Nichtseinsollen der Welt im Begriff der absoluten Schuld und kennen somit auch eine universelle Erlösung der Welt von der Schuld des Daseins, die jedoch begrifflich strenger gefaßt nur Wiederaufhebung des Nichtseinsollenden ist.

Es ist ein Posulat des religiösen Bewußtseins, daß sowohl der Mensch als auch die Welt erlösungsfähig sei, und daß diese Erlösungsfähigkeit durch die subjektive Heilsordnung zur subjektiven Erlösung des Menschen und durch die absolute Heilsordnung zur universellen Welterlösung führe. Mit andern Worten: der religiöse Optimismus oder die Positivität des Erlösungswertes des Menschen und der Welt ist eine Forderung des religiösen Bewußtseins, und zwar ebensogut, wie es auf der andern Seite auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Welt, d. h. das Vorhandensein von Schuld und Übel ist (P. 24). Aus dem

religiösen Optimismus darf deshalb auch keineswegs die Forderung gezogen werden, daß die Welt durch das religiöse Leben einen positiven Glückseligkeitswert gewinne, weil damit die reelle Unüberwindlichkeit des Übels innerhalb der Welt und die reelle Erlösungsbedürftigkeit der Welt aufhören würde. Der Wert des religiösen Lebens für die menschliche Glückseligkeit darf nicht mit dem religiösen Werte desselben verwechselt werden, sondern bedarf aus wissenschaftlichem Gesichtspunkt einer besondern Untersuchung, während aus dem Gesichtspunkt des religiösen Bewußtseins seine Negativität postuliert werden muß (R. II, 264—269).

Der religiöse Wertmaßstab ist ohne Zweifel ein höherer als der erkenntnistheoretische, ästhetische und ethische. Er läßt das Übersittliche ahnen und hoffen, dem die Sittlichkeit nur als Mittel dient. Er ist besonders geeignet, auch dem philosophischen Laien die Relativität der vorhergehenden Maßstäbe begreiflich zu machen. Indem die Erlösungssehnsucht den Mittelpunkt der Religion bildet, läßt sie die Tragik des Weltprozesses erkennen, und zwar als eine göttliche Tragödie, an der die Menschheit nur teilnimmt, weil auch sie göttlichen Geschlechts ist. Indem es aber die Ideen der absoluten Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade sind, die in der Aufhebung des Nichtseinsollenden triumphieren, ist es ein idealer Optimismus, der sich in dieser Tragik verwirklicht. Aus wissenschaftlichem Gesichtspunkt vollzieht auch die absolute Heilsordnung sich als Entwickelung zu einem absoluten Zweck und ist selbst nichts als die religiöse Auffassung der absoluten teleologischen Weltordnung. So verwirklicht sich auch der religiöse Optimismus als Entwickelungsoptimismus und mündet in den teleologischen Optimismus ein.

5. Der Entwickelungswert der Welt.

Die Welt ist im Prozeß, d. h. im Werden, in steter Veränderung und Bewegung; aller Stillstand ist bloßer Schein. Der Prozeß aber ist kein einfacher Kreislauf, auch kein zusammengesetzter Kreislauf, der zahllose Kreisläufe verschiedener Individualitätsstufen in sich schließt, auch kein gradliniger Fortgang auf gleicher Höhe, noch gradliniges Aufsteigen oder Abwärtssinken, auch keine Wellenbewegung, die immer um dieselbe Ebene schwankt wie Ebbe und Flut. Er ist vielmehr eine spiralförmige Bewegung, deren Kreise sich gleichzeitig immer mehr ausbreiten und immer höher

ansteigen, während sie selbst nur den mittleren Durchschnitt von zahllosen Wellenlinien darstellen, welche durch die Oszillationen der verschiedenen Zweige des Prozesses gebildet werden. Jeder Vertikalschnitt durch diese Spirale zeigt, wie die nämlichen Probleme von Zeit zu Zeit auf immer höheren Stufen wiederkehren, jeder Horizontalschnitt zeigt eine Kreisbewegung, deren Anfang und Ende nicht ineinanderfließen, sondern durch Niveauveränderung aus der Schnittebene heraustreten. Die Verbreiterung der Spirale bewirkt, daß immer größere Schichten in den Kulturprozeß hineingezogen werden; das Ansteigen derselben erhöht immer mehr das Niveau der Kultur in ihren berufensten Trägern.

Wenn dem so ist, dann ist der Wert der Welt, am Maßstabe der Entwickelung gemessen, positiv und der evolutionelle Optimismus ist im Recht (P. 97—105). Nun ist ohne Zweifel der Entwickelungsoptimismus ein Postulat des religiösen, sittlichen und erkennenden Bewußtseins. Der ganze Inhalt der Religion hängt an der Heilsordnung und ihrem Aufsteigen zur Erlösung (P. 24); der ganze Inhalt der Sittlichkeit kann entwickelt werden aus dem Prinzip des Kulturfortschritts, und die aus sozialeudämonistischen oder altruistischen Prinzipien abgeleiteten sittlichen Forderungen müssen im Kollusionsfalle gegen die Pflichten zurückstehen, die aus dem Prinzip der Kulturentwickelung folgen (B. 521—525); der Erkenntniswille endlich müßte verzweifelt auf weitere Betätigung verzichten, wenn kein Erkenntnisfortschritt mehr zu hoffen wäre. Aber Postulate mögen wohl praktisch ausreichen, ohne darum schon theoretisch die nähere Begründung überflüssig erscheinen zu lassen. Wenn der Entwickelungsoptimismus samt dem ihn postulierenden religiösen, sittlichen und erkennenden Bewußtsein eine Illusion wäre, dann würde auch mit einem Schlage der angenommene Erkenntniswert, Sittlichkeitswert und Erlösungswert der Welt illusorisch, und ihr Schönheitswert würde mindestens sehr reduziert. Der erkenntnistheoretische, ästhetische, ethische und religiöse Optimismus brauchen notwendig den evolutionellen zu ihrer Stütze. Deshalb darf man sich die Untersuchung nicht ersparen, ob der gegebene Tatbestand der Erfahrung ausreicht, um aus ihm einen positiven Entwickelungswert der Welt induktiv abzuleiten. Das sittliche, religiöse und erkennende Bewußtsein käme dabei nur so weit in Betracht, als die Existenz von solchen den Entwickelungsoptimismus postulierenden Bewußtseinen selbst eine gegebene und irgendwie erklärungsbedürftige Tatsache bildet.

Nun ist freilich alle individuelle Entwickelung auf den niederen

und mittleren Individualitätsstufen nur der aufsteigende Ast einer Kurve, auf den unweigerlich ein absteigender Ast folgt; wenn das Leben lange genug dauert, so ist ein greisenhafter Verfall das Ende, der alle Organe, das Gehirn nicht ausgenommen, betrifft. Es liegt dem Individuum nicht ob, die Aufgabe des Weltprozesses zu Ende zu führen, sondern es tritt vom Schauplatz des Wirkens ab, nachdem es sein bescheidenes Teil geleistet und seine Nachkommen zur Fortsetzung des Wirkens in die Welt gesetzt hat. So verläuft auch das Leben der Staaten zwischen Geburt und Tod in einem aufsteigenden und einem absteigenden Aste ihrer Bahn. Aber schon bei den Geschlechtern und Völkern scheint das nicht ganz zuzutreffen. Einzelne Geschlechter und Völker sterben allerdings aus, aber dafür breiten andere sich immer mehr aus. Die Völker durchlaufen Perioden der Erhebung und des Niederganges, aber unter günstigen Umständen können sie sich immer wieder aus sich selbst heraus oder durch passende Kreuzung verjüngen. Sie scheinen so unsterblich, falls nur die äußeren Umstände (klimatische Veränderungen, geologische Umwälzungen) ihnen nicht von außen den Tod bringen. Was als Altersverfall eines Volkes erscheint, ist meist nur eine Ebbe in dem Wellenspiel seines Lebens, dem später wieder eine Flut folgt.

In noch höherem Maße dürfte dies für die Menschheit als Ganzes gelten, welche im Schmelztigel der Völkerwanderungen und Völkermischungen immer neue Nationalitäten hervorbringt. Freilich steht für die Erde als Individuum höherer Ordnung ebenso wie für alle andern Himmelskörper fest, daß auf eine Periode der Zunahme der Bewohnbarkeit später eine solche der Abnahme folgen muß, die unweigerlich aus äußeren Gründen auch den Kulturniedergang und schließlich das Aussterben der Menschheit nach sich ziehen muß. Demnach wäre das, was uns jetzt als Entwickelung erscheint, nur der aufsteigende Bahnast des Lebens der Erde, dem später der absteigende folgt. Der Prozeß würde dann auf andern Planeten oder Sonnensystemen weitergehen, die inzwischen in den Zustand der Bewohnbarkeit eingetreten sind. Die Menschheit träte dann, wie jetzt der einzelne Mensch, vom Schauplatz ab, ohne die Aufgabe des Weltprozesses zu Ende geführt zu haben, und überließe die Fortsetzung des Werkes anderen Händen. Wenn es den neuen Menschheiten auf andern Planeten dann aber ebenso erginge, dann wäre die Entwickelung Illusion, der Entwickelungswert der Welt gleich Null, und alle Veränderung wäre nur ein Wellenspiel um das

gleiche Niveau. Wenn die Welt aus Gas und Nebel entstanden ist, um in Meteoritenstaub zu enden, so ist sie entwickelungslos und hat genau so viel niedergerissen, wie sie im Laufe ihrer Veränderungen aufgebaut hat. Es ist dann aus dem evolutionellen Gesichtspunkt sogar gleichgültig, ob der Staub endgültig Staub bleibt, oder ob er gelegentlich zunächst wieder zu Gas wird, um den Kreislauf neu zu beginnen. Das sittliche, religiöse und erkennende Bewußtsein mit ihren Postulaten wären dann nichts als Illusionen, die sich durch einseitige Anpassung an den aufsteigenden Ast der individuellen Lebensbahn gebildet hätten, weil sie für das Ausleben dieser Richtung nützlich wären, die aber nach dem Umschlag in den absteigenden Bahnast bald genug als nutzlos gewordene Illusionen von selbst verschwinden würden.

Ein Entwickelungswert kann nach alledem der Welt nur dann zugeschrieben werden, wenn der Weltprozeß als Ganzes seine Aufgabe grade durch Emporleiten zu dem Gipfel des Aufstiegs erfüllt, ohne sie mit seinem Ende an andere Welten weiterzugeben. Dies kann entweder dadurch geschehen, daß die irdische Menschheit auf dem Höhepunkt ihres intellektuellen, sittlichen und religiösen Aufstiegs die Aufgabe des Weltprozesses endgültig löst, oder dadurch, daß eine andere Menschheit auf andern Himmelskörpern mit oder ohne Benutzung der menschlichen Vorarbeiten dies vollbringt, oder dadurch, daß die Geisterreiche mehrerer Planeten gemeinsam dies leisten, sei es vermittelst einer hergestellten Gedankenverbindung, sei es ohne eine solche durch unbewußtes Zusammenwirken zu gleichem Ziele. Jedenfalls darf aber der positive Entwickelungswert des Aufstiegs nicht durch einen gleich großen negativen Entwickelungswert des Niedergangs zur Null paralysiert werden, wenn ein positiver Entwickelungswert für die Welt übrig bleiben soll. Ein bloßes Sich-Ausleben, bis die Lebensfähigkeit erschöpft ist, kann niemals Entwickelung heißen.

Der Entwickelungswert der Welt hängt somit davon ab, ob der Weltprozeß ein Ziel hat, das durch den Aufstieg erreicht werden kann, durch Unterbleiben des Aufstiegs aber verfehlt werden würde, d. h. ob der Weltprozeß einen Zweck hat, dem er als Mittel dient. Fehlt ein solcher Zweck, so kann man nicht einmal mehr von Aufstieg und Niedergang sprechen, sondern nur noch einen Übergang von einfacheren zu zusammengesetzteren Verbindungen und umgekehrt konstatieren; denn das Zusammengesetztere kann nur, am Maßstabe eines Zweckes bemessen, das

„Höhere" im Vergleich zum Einfacheren heißen. So hängt der Entwickelungswert der Welt von ihrem Zweckmäßigkeitswert ab, d. h. der evolutionelle Optimismus steht und fällt mit dem teleologischen. Nur weil der Zweckmäßigkeitsmaßstab ein logischer Maßstab ist, kann auch der Entwickelungsmaßstab zu den logischen Maßstäben gerechnet werden. Der positive Entwickelungswert der Welt besagt, daß die Welt zwar eine solche ist, die ihren Zweck erreicht, aber eine solche, die ihn nicht sogleich mit einem Schlage erreicht, sondern in allmählicher Steigerung der Mittel, bis das den Zweck unmittelbar erfüllende Mittel erreicht ist.

Entwickelung besteht immer nur so weit, wie die folgende Stufe sich zur vorhergehenden als Zweck zum Mittel verhält; das wird aber bei dem absteigenden Ast einer Individuallebenslaufbahn niemand behaupten; vielmehr findet dort eine Entfernung vom individuellen Daseinszweck statt, oder es besteht ein negativer Entwickelungswert. Die induktive Berechtigung der Annahme eines positiven Weltentwickelungswertes hängt davon ab, daß man sich berechtigt glaubt, den Weltprozeß als einen durch und durch teleologischen aufzufassen, in welchem, abgesehen von den Individualwellen und rückwärtigen Wendungen der Spirallinie, jede Phase sich zur vorhergehenden wie Zweck zum Mittel, zur folgenden wie Mittel zum Zweck verhält.

6. Der Zweckmäßigkeitswert der Welt.

Die Welt ist so zweckmäßig als möglich eingerichtet, oder ihr Zweckmäßigkeitswert ist ein möglichst großer. Die anscheinenden Unzweckmäßigkeiten im einzelnen lösen sich bei genauerer Betrachtung in Zweckmäßigkeiten im Ganzen auf. Der teleologische Optimismus ist kein bloßer Bonismus oder Meliorismus, sondern ein Optimismus im superlativen, maximalen Sinne (U. II, 273—284). Der evolutionelle, erkenntnistheoretische, ästhetische, sittliche und religiöse Optimismus sind nur spezielle Seiten, Ausschnitte oder Adspekte dieses teleologischen Optimismus, die sich in ihm gründen und in die er sich differenziert. Der Zweckmäßigkeitsmaßstab ist recht eigentlich ein logischer Maßstab, denn die Kategorie des Zweckes ist die allererste und ursprünglichste Anwendung, die das an sich inhaltleere logische Formalprinzip von sich macht.

Dem teleologischen Optimismus gegenüber würde unter teleologischem Pessimismus streng genommen entweder eine Welt-

anschauung zu verstehen sein, in welcher die Welt zwar nach Zwecken, aber nach möglichst unvernünftigen und sinnlosen Zwekken eingerichtet ist, oder aber eine solche, in welcher zwar vernünftige Zwecke durch die Welteinrichtung verfolgt werden, aber leider mit möglichst zweckwidrigen Mitteln. Im ersteren Falle wäre der Urheber der Welt ein möglichst bösartiges, im letzteren Falle ein zwar sich für klug haltendes, tatsächlich aber möglichst dummes Wesen. Da beide Fälle aus der philosophischen Betrachtung auszuscheiden sind, so bleibt für den teleologischen Pessimismus nur der dritte Fall übrig, daß sich in der Welteinrichtung ein Minimum von Zweckmäßigkeit offenbart, welches mit der Zwecklosigkeit der Welt, des Lebens und des Daseins zusammenfällt. Die anscheinend vorhandenen Zweckmäßigkeiten in der Welteinrichtung wären dann teleologisch zufällige, aber kausal notwendige Ergebnisse eines blinden Mechanismus, der ohne jede Beteiligung einer zwecksetzenden Intelligenz waltet, und ihnen ständen ebenso zustande gekommene Unzweckmäßigkeiten in der Einrichtung gegenüber.

Wer einer teleologischen Weltanschauung huldigt, der ist logisch gezwungen, die Verwirklichung des Weltzwecks durch allmähliche Vermittelung anzunehmen, und die Zweckmäßigkeit nicht bloß in der Natur, sondern auch, und vor allem, im Reiche des bewußten Geistes anzuerkennen, zu dem die Natur sich als bloßes Mittel verhält. Wer teleologischer Optimist ist, muß also auch evolutioneller, erkenntnistheoretischer, ästhetischer, sittlicher und religiöser Optimist sein, er muß sogar den teleologisch-evolutionellen Optimismus auch auf das volkswirtschaftliche, soziale und politische Gebiet ausdehnen, weil diese ebenfalls sich als Mittel zur höchstmöglichen Entfaltung des Geistes verhalten. Wer dagegen die teleologische Weltanschauung und mit ihr den Zweckmäßigkeitswert der Welt verwirft, der muß folgerichtig auch ihren Entwickelungswert verwerfen und demgemäß in erkenntnistheoretischer, sittlicher und religiöser Hinsicht entweder Pessimist oder Skeptiker oder Indifferentist, keinesfalls aber Optimist sein. In ästhetischer Hinsicht kann ein solcher höchstens einem bescheidenen Bonismus, aber keinem Optimismus huldigen. Dieser Zusammenhang wird vielfach verkannt, so daß es viele Antiteleologen gibt, die inkonsequenterweise doch nach allen diesen Maßstäben Optimisten sein wollen.

Diese Inkonsequenz wird dadurch psychologisch erklärlich, daß die Betreffenden einem eudämonologischen Optimismus auf

den Gebieten des Erkennens, des ästhetischen, sittlichen und religiösen Lebens huldigen und diesen mit einem Optimismus nach erkenntnistheoretischen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Wertmaßstäben verwechseln. Die nämliche Verwechselung ist auch schuld daran, wenn solche antiteleologische Anhänger eines eudämonologischen Optimismus sich weigern, den erkenntnistheoretischen, ästhetischen, sittlichen, religiösen und evolutionellen Optimismus ernst zu nehmen, wo er sich bloß auf die teleologische Weltanschauung, aber nicht auf eudämonologischen Optimismus der betreffenden Lebensgebiete stützt, oder wohl gar diesen letzteren bekämpft. Die axiologische Diskussion ist darum so in Verwirrung geraten, weil diese Verwechselung die Streitenden einander gar nicht mehr verstehen ließ, sobald der eine unter sittlichem usw. Optimismus die Positivität des Sittlichkeitswertes usw. der Welt, der andere die des Lustwertes des sittlichen usw. Lebens verstand.

Es kann hier nicht in die Begründung der teleologischen Weltanschauung eingetreten werden; es handelt sich hier nur darum, festzustellen, daß ich den erkenntnistheoretischen, ästhetischen, sittlichen, religiösen, volkswirtschaftlichen, sozialen, politischen, evolutionellen und teleologischen Optimismus, oder die höchstmögliche Positivität des Weltwertes nach allen logischen Maßstäben vertrete, während der Frage nach der Berechtigung des eudämonologischen Optimismus oder der Frage nach der Positivität des Lustwerts der Welt auf allen diesen Gebieten durch diese Stellungnahme noch gar nicht präjudiziert wird.

B. Die Weltbewertung nach alogischen Maßstäben.

7. Der Willenswert der Welt.

Sowohl nach der Annahme des konkreten Monismus als auch nach der des abstrakten Monismus und des Theismus verdankt der Prozeß, dessen Ergebnis die Welt ist, einer Willensinitiative seinen ersten Anstoß. Wenn der Wille sich aus der ruhenden Potenz in den Zustand der erregten Potenz erhoben hat und zum leeren Wollen oder unbestimmten Wollen-Wollen geworden ist, so würde er sich in einer unseligen Schwebe zwischen Wollenwollen und nicht Wollenkönnen befinden, wenn ihm nicht anderswoher ein Inhalt zuflösse, der seine Leerheit erfüllt und seinen unbestimmten Drang zum Wollen zu einem bestimmten und damit

erst wirklichen und wahrhaft aktuellen Wollen machte.*) Da der Wille an sich schlechthin alogisch, ziellos und wahllos ist, so ist es ihm auch ganz gleichgültig, worin der ihm zur Verwirklichung dargebotene Inhalt besteht; wohl aber ist es für seine Aktualisierung entscheidend, daß ihm irgendeiner geboten werde. Nimmt man also den wollen wollenden und von sich selbst aus nicht wollen könnenden Willen zum Wertmaßstab, so ist jeder Inhalt, der ihn erfüllt, positiv wertvoll, aber auch jeder positiv gleich wertvoll. Da nun der dem Wollen dargebotene Inhalt sogleich zum Weltinhalt wird und dem Willen dazu verhilft, eine Welt zu setzen, so hat jede Welt für den Willen den gleichen positiven Willenswert, gleichviel ob sie nach andern Maßstäben einen positiven oder negativen Wert haben mag.

Für den blinden Willen zum Leben ist mithin auch die schlechteste Welt immer noch besser als keine Welt. Dies bezeugt sich empirisch dadurch, daß selbst für den individuierten Willen zum Leben selbst das schlechteste, elendeste und verächtlichste Leben immer noch besser als kein Leben ist, sofern sein Wert nur am Maßstabe der blinden Lebensgier bemessen wird. Die Todesfurcht und der Selbsterhaltungstrieb ist ein Instinkt, der den Individuen nicht erst aus teleologischen Rücksichten eingepflanzt oder angezüchtet zu werden brauchte; denn er war schon in der Wesenheit des Willens selbst gegeben, so daß er nur bei den Individuen im teleologischen Prozeß nicht abgeschwächt und überwogen zu werden brauchte, um im Dienste des Endzweckes seine Schuldigkeit zu tun.

Aber grade weil die nähere Bestimmtheit des Weltinhalts für den blinden Willensdrang, dem es zunächst nur darauf ankommt, zum wirklichen Wollen zu gelangen, gleichgültig ist, darum kann auch aus der Positivität des Willenswertes der Welt keinerlei Folgerung darauf gezogen werden, ob sie in irgendwelcher anderen Hinsicht einen positiven oder negativen Wert hat. Am nächsten liegt die Verwechselung des Willenswertes mit dem Lustwert, insofern die Erfüllung des leeren unbestimmten Wollens mit Inhalt und die Befriedigung des erfüllten bestimmten Wollens durch Erreichung seines Zieles verwechselt wird. Diese Verwechselung ist dadurch besonders nahe gelegt, daß die Willensentscheidung zwischen verschiedenen bestimmten Zie-

*) Dies bleibt sogar für den theistischen Standpunkt in Gültigkeit (P. 316—320).

len nach dem stärksten Motiv erfolgt, dem im Erfolge die größte Befriedigung entspricht, die Entscheidung aber zwischen Wollen und Nichtwollen, Weiterleben und Lebensverzicht nicht ausschließlich nach der größeren Befriedigung erfolgt, sondern durch Einmischung des blinden Lebenwollens um jeden Preis verändert wird. Das negative, durch die vorausgesehene Unlust des Weiterlebens motivierte Wollen muß erst so stark werden, daß es nicht bloß das positive, durch die vorausgeschaute Lust des Weiterlebens motivierte Wollen überwindet, sondern auch noch den blinden, schlechthin unmotivierten Lebensdrang dazu; eher kann ein praktischer Lebensverzicht im Individuum nicht zustande kommen. Wird an diesem letzteren Bestandteil des Weiterlebenwollens seine Blindheit und Unmotiviertheit übersehen, so entsteht der falsche Analogieschluß, daß auch in diesem Falle das Gewollte, d. h. hier das Leben, überwiegende Befriedigung bringen müsse, solange das negative Wollen gegen das positive nicht aufzukommen vermag (U. II, 292).

Die Verwechselung wird auch dadurch begünstigt, daß man von der Erfüllung eines Wunsches spricht und damit die Vorstellung des Lustbringenden verknüpft. Verkennt man nun, daß die Erfüllung des leeren unbestimmten Wollens mit bestimmtem Inhalt einen ganz andern Sinn des Wortes voraussetzt, und überträgt man trotzdem aus der Wunscherfüllung die Assoziation mit dem Lustbegriff auf die Erfüllung mit Inhalt, so gelangt man abermals zu dem Fehlschluß, als ob die bloße Setzung einer gleichviel wie beschaffenen Welt schon eine Befriedigung des Weltwillens in sich schließe. In der Tat kann aber von Befriedigung erst bei einem bestimmten, d. h. schon erfüllten Wollen die Rede sein, der ein Ziel verfolgt und dieses erreicht. Das leere Wollenwollen dagegen wird, wenn es zum aktuellen Wollen wird, nur von der Unseligkeit des ohnmächtigen Nichtkönnens erlöst, ohne darum schon zu einem Zustande der Befriedigung zu gelangen, der sich erst innerhalb des erfüllten Wollens herausstellen kann (Fr. 88—90; R. II, 150).

Daß das blinde, unmotivierte, gegen jeden Inhalt gleichgültige Wollen ein alogischer Wertmaßstab ist, darüber dürfte kein Streit sein. Als logisch Denkende sind wir gewohnt, den Wert einer Sache nach ihrer Beschaffenheit abzuschätzen, und müssen von vornherein eine Wertbemessung für vernunftlos halten, die nur danach fragt, ob eine blinde Gier eine gleichviel wie beschaffene Erfüllung findet. Wenn die bei diesem Wollen heraus-

kommende Welt eine solche ist, die an allen logischen Maßstäben bemessen sich positiv wertvoll erweist, so ist das wahrlich kein Verdienst des alogischen Wollens, sondern der logischen Idee, die sich in das Unvermeidliche aufs beste gefügt und aus der blinden Gier das Beste gemacht hat, was sich daraus machen ließ. Wenn sich weiter herausstellen sollte, daß an dem andern alogischen Wertmaßstab bemessen der Weltwert negativ ist, dann wären die beiden alogischen Maßstäbe miteinander im Widerstreit über den Weltwert, nicht wie die sämtlichen logischen Maßstäbe im Einklang. Wenn dann weiter darauf reflektiert würde, daß das leere Wollen nur zunächst und vorderhand Erfüllung mit bestimmtem Inhalt, dann aber als bestimmt erfülltes Wollen Befriedigung durch Verwirklichung seines idealen Zieles sucht, dann wäre das Ergebnis der Nichtbefriedigung ein Widerspruch im Willensprinzip selbst. Der Wille sucht Befriedigung im Wollen, die er doch nur unter größerer Nichtbefriedigung finden kann, und gibt um dieser trügerischen Befriedigung willen den Frieden auf, den er als ruhende Potenz besitzt. Damit erweist seine alogische Wesenheit sich in der Betätigung als antilogisch; denn sie wirft das von sich, was sie hat, um dem Unerreichbaren nachzujagen, durch das sie, wenn sie es erreichte, doch nicht mehr gewänne, als sie schon besaß. Denn das, was mit der Befriedigung erstrebt wird, ist doch schließlich nichts weiter als Frieden, nur daß er auf einem verkehrten Wege erstrebt wird. Nicht darüber aber darf man sich wundern, daß die Betätigung des Alogischen sich widerspruchsvoll oder antilogisch erweist, sondern nur darüber dürfte man sich wundern, wenn sie widerspruchslos oder logisch ausfiele.

Ein widerspruchsvoller und antilogischer Maßstab der Wertbemessung wird uns noch weniger imponieren als ein bloß alogischer. Die Positivität des Willenswertes der Welt ist daher jedenfalls an und für sich bedeutungslos für unsere Gesamtwertschätzung der Welt. Denn entweder ist der Lustwert der Welt negativ, dann haben wir es im blinden Willen mit einem in sich widerspruchsvollen und antilogischen Maßstab zu tun, dessen Wertbemessung wir als logisch Geartete gradezu umkehren müssen; oder aber der Lustwert der Welt ist positiv, dann ist der Willensmaßstab allerdings nur alogisch, nicht antilogisch, kommt aber auch als solcher gar nicht mehr in Betracht. Vielmehr hätte dann das alogische Prinzip in seinen blinden Folgen zufällig ein gegen die Logik nicht verstoßendes Ergebnis zutage

gefördert, was allerdings sehr wunderbar wäre. Man würde sich dann mit der Positivität des Lustwerts der Welt begnügen können, ohne auf die Positivität ihres Willenswertes zurückzugreifen und auf dieselbe Gewicht zu legen. Das Zurückgreifen auf die Positivität des Willenswertes der Welt ist ja nur deshalb erfolgt, um der etwaigen Negativität ihres Lustwertes einen positiven Wert auf Grund eines andern alogischen Wertmaßstabes entgegenstellen zu können; ist aber der Willensmaßstab doch nicht dazu geeignet, uns zu imponieren, so verliert seine Anlegung jedes Interesse. Von einem Optimismus in bezug auf den blinden Willen ist überhaupt noch nicht gesprochen worden; doch steht dem nichts im Wege als die Bedeutungslosigkeit eines solchen Optimismus für unsere gesamte Wertschätzung der Welt, sofern man das Wort nur nicht im superlativen Sinne versteht. Denn da für den blinden Willen jeder Weltinhalt gleichgültig und jede Welt, in der er zum Wollen gelangt, gleich gut ist, so kann in bezug auf ihn auch nicht mehr von einer besseren oder besten Welt die Rede sein.

8. Der Lustwert der Welt.

Lustwert ist hier der Kürze halber gebraucht für Lust- und Unlustwert; dies ist sprachlich zulässig, weil und wofern Lust und Unlust sich wie positive und negative Größen verhalten. Ein positiver oder negativer Lustwert der Welt bedeutet also ein positives oder negatives Saldo der Lust- und Unlust-Bilanz der Welt, d. h. einen Überschuß der gesamten Lust über die gesamte Unlust in der Welt oder umgekehrt. Es ist also bei Lustwert nicht an das Prinzip des Hedonismus zu denken, welches darauf ausgeht, sich selbst als Individuum für den Augenblick die höchstmögliche Lust zu verschaffen, unbekümmert um die Folgen für die Gefühle anderer und für die eigenen späteren Gefühle. Vielmehr entspricht der gesamte Lustwert der Welt dem eudämonistischen Prinzip in seiner Ausgestaltung zum Sozialeudämonismus. Denn das Saldo der Weltlustbilanz für die Dauer des ganzen Weltprozesses drückt eben den Glückseligkeitszustand der Welt oder ihr eudämonologisches Fazit aus.

Die Lust und Unlust ist als bewußtwerdende Befriedigung und Nichtbefriedigung des bestimmten Wollens eine Affektion des alogischen Willensprinzips in seiner logischen Determiniertheit; sie stellt die nach innen gewendete (mathematisch imagi-

näre) Dimension der Intensität dar, wie die Kraftäußerung die nach außen gewendete (mathematisch-reelle) (K. 63—68). Als Affektion oder Modifikation des alogischen Prinzips ist sie selbst ein alogischer Maßstab. Es ist an und für sich logisch gleichgültig, ob die Lust- oder Unlustsumme in der Welt schwerer wiegt. Daraus glaubt der reine Rationalismus, Panlogismus und Intellektualismus das Recht ableiten zu können, die Wertbemessung der Welt an dem Lustmaßstabe als eine des denkenden Menschen unwürdige zu verwerfen. Diese Ablehnung wäre nur dann gerechtfertigt, wenn der Mensch ausschließlich ein reines Vernunftwesen wäre; sie ist es aber nicht, solange der Mensch nebenbei auch noch ein fühlendes Wesen ist.

Es ist das höchste Interesse der Vernunft im Menschen, zu wissen, ob das vernunftlose (alogische) Willensprinzip, das seine Kehrseite bildet, sich vernunftwidrig (antilogisch) benimmt, d. h. sich in seine eigenen Widersprüche verwickelt, oder ob es zufällig zu widerspruchslosen Ergebnissen geführt hat. Im ersteren Falle muß die Vernunft im Menschen gegen die Unvernunft seines Willens logisch reagieren, wenn sie nicht sich selbst untreu werden will; im letzteren Falle dagegen kann sie sich den sonderbaren Antipoden ihrer selbst gefallen lassen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten.

Die absolute Vernunft im Absoluten bedarf freilich nicht der induktiven Begründung der antilogischen Beschaffenheit des Wollens auf dem Wege der Einsicht, daß das Gefühlsergebnis der Befriedigung suchenden Wesenheit des Willens widerspricht, sondern verspürt den antilogischen Charakter des erhobenen Willens unmittelbar daran, daß es selber ohne sein Zutun aus der Ruhe der bloßen Möglichkeit in die Unruhe der Aktualität und den Widerspruch der Veränderung und des Werdens hineingerissen ist. Sie kann und muß gegen die antilogische Initiative des Willens logisch reagieren, ohne dabei auf die antilogischen Empfindungsergebnisse dieser Initiative unmittelbar Rücksicht zu nehmen.

Die Menschheit dagegen hat es sehr nötig, aus den antilogischen Gefühlsergebnissen Klarheit zu gewinnen über den antilogischen Charakter des Wollens und der Willensinitiative, wenn anders sie ein brauchbares Werkzeug für die Zwecke der absoluten Vernunft werden soll. Da aber die absolute Vernunft die Menschheit als Mittel für ihre Zwecke gedacht hat, so hat sie implicite auch das als Mittel vorgesehen, daß in der Menschheit die antilogische Bedeutung der Lustbilanz der Welt zum Be-

wußtsein gelange. Deshalb ist die Bemessung des Weltwertes am Lustmaßstabe nicht nur den Diskursionen menschlicher Vernunft nicht unwürdig, sondern gradezu die höchste und letzte Aufgabe, die ihr von der absoluten Vernunft teleologisch anvertraut ist. Für uns, die wir keine rein logischen Wesen sind, wäre es unmöglich, uns aus rein logischen Gründen ganz und ohne Rest an die rein logische Zwecksetzung der absoluten Vernunft hinzugeben, wenn diese Zwecksetzung für uns nicht zugleich eine gefühlsmäßig motivierte, also eudämonologisch differente wäre. Für unser Bewußtsein gewinnt der Kampf des Logischen gegen das Unlogische erst dadurch Motivationskraft und praktisches Interesse, daß das zu bekämpfende Unlogische sich als die widerspruchsvolle Verstrickung des Willens zum Leben in die überwiegende Unlust spezifiziert, was für die absolute Vernunft als solche gleichgültig ist (U. II, 577—580).

Wenn der Panlogismus dem entgegenhält, daß es ein zweites Prinzip neben dem Logischen gar nicht gebe, so muß er folgerichtig auch die Existenz der Lust und Unlust als Gefühle leugnen. Was der Unlust in Wahrheit als Seiendes entspräche, wäre dann nur das relativ Unlogische eines vom Logischen gesetzten Widerspruchs, — was der Lust entspräche, die dialektische Überwindung dieses Widerspruchs. Daß aber Widerspruch und Überwindung des Widerspruchs als Unlust und Lust empfunden werden, wäre ein nicht weiter erklärbarer Schein. In der Existenz dieses logisch unerklärlichen Scheines tauchte dann aber doch wieder das abgeleugnete Unlogische auf, denn seine Existenz wäre ja grade absolut unlogisch, als ein neben dem Logischen gegebenes Prinzip. Der Panlogismus scheitert gleichmäßig an beiden Dimensionen des unlogischen Intensitätsprinzips, sowohl an der nach außen gewendeten dynamischen Intensität des Wollens als auch an der nach innen gewendeten Lust- und Unlust-Intensität des Fühlens.

Muß die Lust und Unlust unter allen Umständen als eine logisch unerklärbare Tatsache hingenommen werden, so kann es auch dann nicht unter der Würde der Wissenschaft sein, sich mit dieser psychologischen Tatsache zu beschäftigen, wenn obige Annahme über die Bedeutung des Weltprozesses irrig ist (St. 154—155). Die Wissenschaft hält keinen Schmutz für zu gering, um nicht das Mischungsverhältnis der in ihm vertretenen chemischen Elemente zu untersuchen; wie sollte es unter ihrer Würde sein, das Mischungsverhältnis von Lust und Unlust in unsern

Seelen während ihrer Lebensdauer zu untersuchen? Man kann niemandem verwehren, zu sagen, daß diese Untersuchung ihn nicht interessiere; aber man wird einen solchen mit Recht des einseitigen Intellektualismus und der Fühllosigkeit zeihen (W. 64 bis 66), und man kann niemandem das Recht einräumen, demjenigen eine Beschäftigung mit unwürdigen Gegenständen vorzuwerfen, der diese Untersuchung unternimmt. Wohl und Weh des Menschen gelten doch in allen möglichen Wissenschaften (Politik, Rechtslehre, Volkswirtschaftslehre, Pädagogik, Kulturwissenschaft, Technologie usw.) als etwas, das dem Menschen sehr nahe liegt und die eingehendste Rücksichtnahme erfordert; warum soll es denn in der Philosophie auf einmal umgekehrt sein? Völlig irrtümlich ist es, die Lust- und Unlust-Bemessung deshalb für ein unwürdiges Tun zu erklären, weil alle Lust sinnlich sei, weil demgemäß alle eudämonologische Axiologie nur verkappter Sensualismus sei, und weil das Sinnliche und der Sensualismus unter der Würde des denkenden Geistes liege. Lust und Unlust als solche sind nichts weniger als sinnlich, sondern als Affektionen des Willens rein geistig; erst durch die zu ihnen hinzutretenden Empfindungsqualitäten wird ihnen ein mehr oder minder sinnliches Gepräge aufgedrückt (Tb. 21—22). Die Empfindungsqualität als solche aber ist für dasjenige Bewußtsein, für das sie Qualität ist, weder Lust noch Unlust.

Es kommt noch eins hinzu, was diese Untersuchung besonders zeitgemäß erscheinen läßt. Das ganze Altertum huldigte bis zum Siege des Christentums dem Eudämonismus und eudämonologischen Optimismus, und mit der Renaissance erlangten diese Ansichten von neuem die Oberhand in der europäischen Bildung und haben sie trotz der Angriffe von Kant, Fichte und Schopenhauer in der Hauptsache bis heute behauptet. Wenn nun aber Eudämonismus und eudämonologischer Optimismus eine schwerwiegende Gefahr für Religion und Sittlichkeit und dadurch für die ganze Menschheitskultur und ihren Idealismus bilden sollten, so wäre es doch von äußerster Wichtigkeit, das Vorurteil des eudämonologischen Optimismus auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen, da mit ihm auch der Eudämonismus seinen Nährboden verlieren würde. Diese Behauptung ist von Kant und Schopenhauer aufgestellt und mit Nachdruck verfochten worden, während sie natürlich von den Anhängern des Eudämonismus und eudämonologischen Optimismus bestritten wird. Da scheint es doch wahrlich eine der Untersuchung höchst würdige Sache, ob der landläufige eudä-

monologische Optimismus im Rechte ist oder nicht, und ob dem Idealismus im einen oder im andern Fall Vorteile oder Nachteile erwachsen. Angesichts der materialistischen Verrohung unserer Zeit dürfte doch die Meinung schwer zu verteidigen sein, daß der Idealismus alle Hilfsmittel und Bundesgenossen zu seiner Verwirklichung stolz verschmähen und sich damit begnügen könne, auf seinen Adel und seine Vornehmheit zu pochen. Mindestens die Hindernisse seiner Verwirklichung aus dem Wege zu räumen, sollte ihm eine verdienstliche Bemühung dünken, und das grade will eine Axiologie, die in dem landläufigen eudämonologischen Optimismus das Haupthindernis seiner Verwirklichung untergräbt (P. 199—202).

Nun wird aber vielfach behauptet, daß mit der Positivität der bisher erörterten Weltwerte auch die Positivität des Lustwertes der Welt bereits unmittelbar mit gegeben sei, weil es ein Widerspruch sein würde, daß der Weltwert an allen übrigen Maßstäben bemessen positiv, am Lustmaßstab bemessen aber negativ sein sollte. Was die Wertbemessung am unlogischen Maßstabe des blinden Willens betrifft, so ist bereits gezeigt, daß der Weltwert sehr wohl in dieser Hinsicht positiv, in bezug auf den Lustwert jedoch negativ sein kann. Was aber den Vergleich des Lustweltwerts mit dem Messungsergebnis aus logischen Maßstäben betrifft, so kann die Behauptung, daß entgegengesetzte Ergebnisse einen Widerspruch einschließen würden, auf zweierlei Art begründet sein. Entweder wird zwar bei der Wertbemessung die Selbständigkeit des erkenntnistheoretischen, sittlichen, ästhetischen, religiösen, evolutionellen und teleologischen Maßstabs und seine Unabhängigkeit vom eudämonologischen vorausgesetzt, nach vollzogener Bemessung aber doch wieder die so erhaltenen spezifischen Arten des Optimismus mit einem eudämonologischen Optimismus auf den bezüglichen Lebensgebieten verwechselt. Oder aber diese Maßstäbe werden von vornherein als unselbständige betrachtet, die nur von dem eudämonologischen Maßstab als besondere Differenzierungen abgeleitet sind.

Der Schein der Begründung sinkt im ersteren Falle in sich zusammen, sobald die unwillkürliche Verwechselung klargestellt ist. Im letzteren Falle wäre die Folgerung unbestreitbar, wenn die Voraussetzung richtig wäre, d. h. wenn einerseits das Gute, Schöne usw. nur darum gut, schön usw. wäre, weil und insofern es lustbringend oder beglückend ist, und wenn andererseits

auch dann noch der an diesen unselbständigen Maßstäben bemessene Weltwert positiv wäre. Beides ist aber nicht zuzugeben; das erstere wird durch eine richtige Ethik, Ästhetik usw. widerlegt, das letztere aber dadurch, daß der zugestandene positive Weltwert sich nur auf die als selbständig vorausgesetzten Maßstäbe, aber nicht auf die aus dem Lustmaßstab abgeleiteten, bezieht, und daß die Bemessung des erkennenden, ästhetischen, sittlichen, religiösen usw. Lebens am Lustmaßstabe keine positiven Werte ergibt.

Es steht natürlich jedem frei, in beiden Punkten anderer Ansicht zu sein; aber dann muß doch die Untersuchung nach beiden Richtungen erst wirklich durchgeführt werden, um die gegenteilige Ansicht als ihr Ergebnis hervorspringen zu lassen. Keinenfalls kann aber aus den übrigen positiven Weltwerten in dem hier definierten Sinne gefolgert werden, daß der eudämonologische Weltwert nun nicht mehr ohne Widerspruch negativ sein könne. Es ist logisch unzulässig, den Widerspruch einer Behauptung gegen die eigene persönliche Meinung für einen Widerspruch derselben in sich selbst auszugeben, indem man sich gar nicht denken kann, daß die Leute, welche die Behauptung aufstellen, die eigene Meinung über die Voraussetzung nicht teilen. Derart sind aber alle Vorwürfe des Widerspruchs zwischen teleologisch-evolutionellem Optimismus und eudämonologischem Pessimismus, die von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Entwickelung und Zweckmäßigkeit nur in bezug auf Mehrung der Glückseligkeit einen Sinn habe. Daß ich diese Voraussetzung entschieden bestreite, weiß man wohl, kann sich aber gar nicht denken, daß diese Bestreitung von mir ernst gemeint sei, weil sie in den eudämonistischen Gedankenkreis nicht eingeht.

Indem man einen positiven Lustwert der Welt als Voraussetzung mitbrachte und das instinktive Streben jedes Individuums nach Glückseligkeit ungeprüft auf den Welturheber übertrug, hielt man es für selbstverständlich, daß die Glückseligkeit der Geschöpfe der eigentliche Zweck der Schöpfung sein müsse. Von dieser Voraussetzung aus muß allerdings die Behauptung eines negativen Lustwertes der Welt blasphemisch erscheinen, weil danach der Weltzweck verfehlt wäre, was auf einen Mangel an Weisheit oder Macht des Weltschöpfers hinweisen würde. Geht man dagegen zu Werke, ohne von den obigen Vorurteilen befangen zu sein, so kann man aus einem negativen Lustwert der Welt zunächst gar keine andere Folgerung ziehen, als daß die Glückseligkeit der

Geschöpfe nicht der Zweck der Weltschöpfung gewesen sein kann, d. h., daß sie einen andern Zweck haben muß, wenn sie überhaupt zu einem Zweck erfolgt ist. Darin liegt keinerlei Anstoß mehr außer für diejenigen, die an dem entgegengesetzten Vorurteil hängen und denen es schwer wird, sich von ihm loszureißen.

Die Bemessung des Weltwerts an dem Lustmaßstabe ist also weder etwas unter der Würde der Wissenschaft Liegendes, noch auch ist sie durch die bisherigen Messungsergebnisse an den andern Maßstäben bereits indirekt mit erledigt. Die Untersuchung ist einerseits höchst wichtig und muß andrerseits für sich besonders durchgeführt werden. Daß der Lustmaßstab ein der Welt immanenter Maßstab ist, daß sie bei dieser Untersuchung nicht mit einem fremden, sondern einem aus ihr selbst entlehnten Maßstabe gemessen wird, liegt auf der Hand. In der Durchführung dieser Untersuchung wird die Wertlehre zur Wägungslehre; denn die Positivität oder Negativität des Lustwerts der Welt hängt davon ab, ob Lust oder ob Unlust in der Welt überwiegen.

Axiologie bedeutet sowohl Wertlehre als Wägungslehre, insofern *ἀξία* (Axia) der Wert ist, der sich aus der Wägung (dem Hin- und Herführen oder *ἄγειν* der Wagschalen) ergibt. Es ist nicht unwichtig, beide Begriffe streng zu sondern, weil es Philosophen gibt, die die Anwendung des Wertbegriffes auf das Weltganze für ungerechtfertigt und unstatthaft halten. Solche Philosophen werden es zwar ablehnen müssen, aus dem Lustwägungsergebnis irgendwelche Folgerung auf den Weltwert zu ziehen; aber sie werden es trotzdem nicht ablehnen können, die Wägung und ihr Ergebnis zu prüfen. Die Axiologie behält ihre volle Bedeutung als Wägungslehre selbst dann, wenn sie als Wertlehre verworfen wird. Ebenso bleibt alles bestehen, was aus der Axiologie für das praktische Verhalten zu folgern ist, gleichviel, ob die Wägungsergebnisse bloß als solche formuliert, oder zugleich auch als Wertergebnisse angesehen werden.

Die bisherigen Ergebnisse lassen sich in tabellarischer Form folgendermaßen zusammenfassen.

	A. Logische						B. Unlogische	
Maßstäbe	Erkenntnis	Schönheit	Sittlichkeit	Erlösung	Entwickelung	Zweck	blinder Wille	Lust und Unlust
Weltwertergebnis	positiv	positiv	positiv	positiv	positiv	positiv	positiv	?
	Optimismus						Bonismus	?

II. Die Axiologie als Wägungslehre.

Die nachfolgende Untersuchung beschränkt sich auf die eudämonologische Axiologie oder Lustwägungslehre. Einerseits kann die Behandlung dieses Gebietes als Vorbild auch für die Wägungslehre auf andern Gebieten gelten; andrerseits ist die Ausführbarkeit und das Ergebnis der Wägung hier am heftigsten umstritten. Soweit über die Wägung auf andern Gebieten ein Streit besteht, kommt derselbe ohnehin in der Erkenntnislehre, Ästhetik, Ethik, Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Naturphilosophie und Metaphysik zum Austrag; für die Lustwägung aber gibt es kein anderes Forum, vor welchem ihr Streit geführt werden könnte, wenn nicht eine selbständige Axiologie sich ihrer annimmt.

A. Die Aufgabe und die Art ihrer Behandlung.

1. Allgemeine Übersicht der möglichen Standpunkte.

Wie bei jeder philosophischen Aufgabe, so können auch hier in formaler Hinsicht drei verschiedene Stellungen zum Problem eingenommen werden, die dogmatische, die skeptische und die kritische. Der Dogmatismus stellt Behauptungen mit dem Anspruch apodiktischer Gewißheit auf, der Skeptizismus zweifelt an der Lösbarkeit der Aufgabe ebensosehr wie an der Berechtigung seines Zweifels, der Kritizismus geht schrittweise prüfend voran, wägt die Gründe pro und contra gegeneinander ab und gelangt dadurch günstigenfalls zu einer assertorischen Behauptung von einer ihr Gegenteil übersteigenden Wahrscheinlichkeit. Der Dogmatismus beginnt gewöhnlich den Reigen, bis der Skeptizismus ihm den Garaus macht; in der so entstandenen Leere beginnt dann der Kritizismus sein Werk, das von den Dogmatikern wegen mangelnder Gewißheit verachtet, von den Skeptikern als verlorene Mühe belächelt wird. Der Dogmatismus kann formell positiv oder formell negativ sein, d. h. seine Behauptungen für notwendige Wahrheiten, oder jede bezügliche Behauptung für unmöglich

erklären. Der positive Dogmatismus pflegt voranzugehen, erst dann folgt der negative und schließlich kommt der Skeptizismus, um beiden zu zeigen, daß sie unrecht haben.

Der formell positive axiologische Dogmatismus behauptet entweder, daß der Lustüberschuß der Welt ein Maximum (superlativer eudämonologischer Optimismus), oder daß der Unlustüberschuß der Welt ein Maximum sei (superlativer eudämonologischer Pessimismus), oder daß Lust und Unlust in der Welt immerdar im Gleichgewicht sind (kompensatorischer Indifferentismus). Im ersten Fall ist das Lustwägungsergebnis positiv (absolutes Maximum), im zweiten Falle negativ (absolutes Minimum), im dritten Falle die punktuell gleichschwebende Mitte zwischen positivem und negativem Gefühl (Null). Die erste Behauptung wird gewöhnlich aus der Voraussetzung gefolgert, daß nur die Lust positiv, die Unlust aber verminderte Lust sei, und durch Verwechselung des Willens zum Leben mit der Lust am Leben, des sittlichen, ästhetischen usw. Weltwerts mit dem Lustwert des sittlichen, ästhetischen usw. Lebens und durch die sonstigen Fehlerquellen in der Lustabschätzung unterstützt. Die zweite Behauptung wird in der Regel durch die entgegengesetzte Voraussetzung begründet, daß nur die Unlust positiv und die Lust bloß nachlassende Unlust sei, und unterstützt durch die Verwechselung von zeitweiligem Situationsschmerz, individuellem Eigenschmerz, Weltschmerz, Dyskolie, Stimmungspessimismus, pathologischer Melancholie, moralischem Entrüstungspessimismus, religiösem Verdammungspessimismus und Miserabilismus mit dem theoretischen Pessimismus. Die dritte Behauptung stützt sich in der Regel auf metaphysische Voraussetzungen verschiedener Art, die sich vor der Kritik nicht als haltbar erweisen (P. 87—88; W. 169—173).

Der formell negative axiologische Dogmatismus ist axiologischer Agnostizismus oder Ignoranztheorie, d. h. er erklärt die Aufgabe für unlösbar, und zwar entweder für objektiv unlösbar oder für subjektiv unlösbar. Im ersteren Falle behauptet er, daß schon die Stellung des Problems eine absurde sei, weil es in sich widerspruchsvoll sei, ein unmögliches Ziel zu verfolgen; für unmöglich aber hält er die Weltlustwägung entweder darum, weil Lust und Unlust inkommensurabel seien, oder weil sie sich nicht reell kompensieren, oder weil ungleichartige Gefühle inkommensurabel seien, oder weil zeitlich getrennte oder auf verschiedene Individuen verteilte Gefühle nicht in eine Bilanz eingestellt werden können oder aus ähnlichen Gründen. Im zweiten Falle

läßt er es dahingestellt sein, ob das Problem für eine absolute Intelligenz oder für ein absolutes Subjekt lösbar sei, behauptet aber, daß es für den Menschen unlösbar, weil es transzendent oder jenseits der Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit belegen sei. Der Mensch vermöge nicht einmal für sein eigenes Leben eine Lustbilanz zu ziehen, geschweige denn für andere Menschen, Tiere, Himmelskörper, Welten usw.

Die wirkliche Welt sei weder gut noch schlecht, sondern scheine uns nur je nach Stimmung und zufälliger Lage bald so, bald anders (N. 104, 110).

Beide Standpunkte werden häufig mit *Skeptizismus* verwechselt, weil sie die Ergebnislosigkeit in bezug auf die axiologische Aufgabe gemein haben; sie sind aber begrifflich wohl von ihm zu unterscheiden. Denn sie behaupten mit apodiktischer Gewißheit die *Unmöglichkeit* eines Ergebnisses, während der Skeptizismus *nicht zu wissen bekennt, ob man wissen oder nicht wissen könne.* Der Skeptizismus muß den negativen Dogmatismus für genau ebenso anmaßend halten wie den positiven; er weiß nur, daß man bis jetzt nichts weiß, was ein Wissen zu nennen wäre, aber er weiß nicht, ob man künftig einmal etwas wissen wird, sei es etwas Positives, sei es etwas Negatives. Er vermutet nur, daß es immer so bleiben werde wie jetzt, daß man nicht wisse, ob man wissen oder nicht wissen könne, merkt aber nicht, daß er mit dieser Vermutung schon sich selbst untreu wird, da sie wenigstens ein wenn auch nur wahrscheinliches Wissen darstellt. Der axiologische Skeptizismus stützt sich darauf, daß die entgegengesetzten dogmatischen Standpunkte von verschiedenen Denkern vertreten werden, und einer immer die Aufstellungen des andern kritisch auflöst. Er schöpft daraus einerseits das Recht, gegen jede neue dogmatische Aufstellung mißtrauisch zu sein, bis sie durchgeprüft ist, andrerseits den Glauben, daß alle neuen dogmatischen Aufstellungen denselben oder ähnlichen kritischen Einwendungen erliegen werden, wie die bisherigen. Seine Schwäche ist, daß er nicht zwischen Dogmatismus und Kritizismus unterscheidet, und die voreilige Vermutung hegt, die kritizistischen Aufstellungen würden denselben Einwendungen erliegen, wie die dogmatischen. Sein Recht gegen alle Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit wird zum Unrecht gegen die Bescheidenheit bloßer Wahrscheinlichkeitsbehauptungen.

Der axiologische *Kritizismus* kann gar nicht mehr zu einem superlativen Optimismus oder Pessimismus und noch weniger zu

dem a priori unendlich unwahrscheinlichen Fall einer punktuell gleichschwebenden Mitte zwischen beiden gelangen. Für ihn handelt es sich nur noch um ein relatives Übergewicht der Lust oder Unlust. Dabei sind drei Fälle möglich. Entweder das Ergebnis ist positiv (komparativer eudämonologischer Optimismus oder Meliorismus), oder es ist negativ (komparativer eudämonologischer Pessimismus oder Pejorismus), und zwar beidemal von solcher endlichen Größe, daß sie den wahrscheinlichen Wägungsfehler übersteigt; oder aber es ist zwar positiv oder negativ, aber kleiner als der wahrscheinliche Wägungsfehler. Im dritten Falle gelangt auch der Kritizismus zu einem vorläufigen non liquet, beruhigt sich aber dabei nicht, sondern empfängt daraus nur den Antrieb, sorgfältiger weiter zu forschen, um durch immer genauere Abwägung den wahrscheinlichen Fehler des Ergebnisses so lange zu verringern, bis er kleiner wird als die mathematisch absolute Größe des Ergebnisses. Wird dieser Punkt erreicht, so ist das Stadium der vorläufigen Ungewißheit überwunden, und wenn auch nicht die absolute Größe des Saldo, so doch seine Positivität oder Negativität mit praktisch ausreichender Wahrscheinlichkeit sichergestellt (P. 285).

Da von einer ziffernmäßigen Bestimmung weder des Saldos noch des wahrscheinlichen Fehlers die Rede sein kann, sondern beide nur auf überschläglicher Schätzung beruhen, so muß das Saldo sich um sehr viel größer darstellen als der wahrscheinliche Fehler, wenn die Positivität oder Negativität des Saldo vor einem Umschlag ins Gegenteil infolge des Fehlers gesichert sein soll. Der wahrscheinliche Fehler kann eine sehr verschiedene Größe haben auf verschiedenen Gebieten, z. B. bei der Bilanz des eigenen Lebens, des eigenen Volkes, der Menschheit, der Erde, anderer Himmelskörper, anderer Welten; demgemäß kann es kommen, daß die Positivität oder Negativität des Saldo für die näherliegenden und leichter abschätzbaren Gebiete mit hinreichender Wahrscheinlichkeit beglaubigt ist, während für die ferner liegenden das non liquet vorläufig, wenn nicht gar dauernd, fortbesteht.

Der Kritizismus mit unzulänglichem, noch allzu unsicherem Ergebnis kann wiederum mit Skeptizismus verwechselt werden, ist aber begrifflich wohl von ihm zu unterscheiden. Der Skeptizismus macht gar keine Anstalten zur Bewältigung der Aufgabe, weil ihm der Glaube an die Möglichkeit der Lösung fehlt; der Kritizismus der dritten Art hingegen hat die Aufgabe wirklich in Angriff genommen und ist nur vorläufig an der Größe des wahrschein-

lichen Fehlers gescheitert. Dabei hat er aber eine Menge Vorarbeiten geleistet, die den Weg zur Erkenntnis für die spätere Forschung erleichtern; er ist also keineswegs unfruchtbar geblieben für die Entwickelung der Erkenntnis, wie der Skeptizismus es immer bleibt. Ordnen wir die verschiedenen Standpunkte nach der Sicherheit des Ergebnisses, so erhalten wir folgende Reihe (P. 5—8):

Ergebnislosigkeit				Bestimmtes Ergebnis		
Objektive Unlösbarkeit der Aufgabe	Subjektive Unlösbarkeit derselben	Völlige Ungewißheit über Lösbarkeit und Unlösbarkeit	Vorläufige Unbestimmtheit des Ergebnisses	Meliorismus oder Pejorismus mit Wahrscheinlichkeit	Kompensatorischer Indifferentismus	Superlativer Optimismus oder Pessimismus mit Gewißheit.
Negativer Dogmatismus		Skeptizismus	Kritizismus		Positiver Dogmatismus	

2. Das Vergleichen und Gegeneinanderabwägen von Gefühlen.

Zwei gleichartige Gefühle mit gleichem Vorzeichen sind vergleichbar, weil wir eine Fähigkeit zur Schätzung ihrer mathematischen Größe haben. Diese Größe stellt sich im allgemeinen, d. h. bei mittleren Intensitätsgraden und mäßiger Dauer, als ein Produkt aus Intensität und Dauer dar (Fr. 94), d. h. die Gesamtgröße des Gefühls ist ein Produkt aus seiner intensiven und seiner extensiven Größe. Unmittelbar vergleichbar sind nur Lustgrößen mit gleicher Dauer und verschiedener Intensität, oder solche von gleicher Intensität und verschiedener Dauer; mittelbar vergleichbar sind auch solche von verschiedener Intensität und verschiedener Dauer, indem die Vorstellung einer Zwischenstufe eingeschoben wird, in welcher einer der Faktoren gleich ist. Wo die Lust oder Unlust mit ihrer Intensität der Empfänglichkeitsgrenze, mit ihrer Dauer der Ermüdungsgrenze naherückt, da müssen Reduktionskoëffizienten hinzugefügt werden, für die wir eine empirische Schätzung besitzen. Jedes der verglichenen Gefühle kann als Maß für das andere dienen, so daß es keines besonderen Maßes bedarf (P. 303 Anm.). Das Vergleichen ist eine Verstandesoperation; nicht Lust und Lust wird wirklich zur Deckung gebracht, sondern die Vorstellungsgröße der einen wird an der andern gemessen.

Das Vergleichen gleichartiger Gefühle mit verschiedenen Vorzeichen erfordert die vorstellungsmäßige Umkehrung der einen Größe vor dem Messen an der andern, wie die Vergleichung der Höhe eines Kirchturms mit der seines Spiegelbildes im Wasser. Dieser Fall der Vergleichung ist ebenso wie beim Augenmaß

ein wenig unsicherer, aber doch nicht merklich unsicherer, zumal nach erlangter Übung, die jedem das Leben von selbst verleiht (P. 263—265). Als Zwischenglied der Vergleichung kann die Vorstellung gleichgroßer Gefühle mit entgegengesetztem Vorzeichen gelten. Auch hier ist die Vergleichung eine verstandesmäßige Operation mit den mathematischen Größen der Gefühle, also eine bloß ideale Konfrontation. Es ist ganz irrtümlich, eine solche Vergleichung nur da gestatten zu wollen, wo die Möglichkeit vorliegt, daß eine reelle Kollision der entgegengesetzten Größen mit reeller Kompensation wirklich vorkommen könne (Fr. 97—99; P. 240, 266—267; Pl. 187—188). Infolge zeitlicher Verschiebung und mithineinspielender Ungleichartigkeit wird wenigstens im Bewußtsein höher organisierter Individuen solche reelle Kompensation ausgeschlossen sein. Annähernd findet sie statt in den Zellbewußtseinen und Zellgruppenbewußtseinen, aus deren Inhalten die Inhalte des Oberbewußtseins konkreszieren; restlos erfolgt sie vielleicht nur in den einfachen Individuen niederster Ordnung, den Uratomen (K. 31—32).

Gleichartige und gleichgroße Gefühle mit entgegengesetztem Vorzeichen kompensieren sich mathematisch, aber das empirische Kompensationsäquivalent für ihre vorstellungsmäßige Vergleichung ist nicht gleich dem mathematischen. Unter Umständen können beide sehr weit auseinandergehen; im Durchschnitt aber wird man ein Übergewicht der Lustgröße verlangen, wenn man eine Unlust dafür mit in den Kauf nehmen soll (U. II, 303—304, P. 267—268). Der entgegengesetzte Fall, eine solche Lustgier, daß erst überwiegende Unlust hinzutreten muß, um die Summe beider unter die Null zu stellen, wird zu den Ausnahmen gehören; wo er einzutreten scheint, wird entweder die Unlust des ungestillten Betätigungsdranges und die aus ihrer Überwindung folgende Kontrastlust übersehen, oder es wird eine unbewußte instinktive Motivation mit einer bewußten eudämonologisch reflektierenden verwechselt.

Intensität und Dauer sind rein quantitative Bestimmungen, die an der Lust und Unlust als bloßer Willensaffektion haften; mit der Qualität der Gefühle aber kommt eine Bestimmung hinzu, bei der die synthetische Intellektualfunktion eine Rolle spielt, die Sache der Vorstellung ist. Gleichwohl empfängt Lust und Unlust dadurch eine spezifische Färbung, weil die synthetische Intellektualfunktion Intensitätsverhältnisse zur Qualität verknüpft, die selbst in den Individuen niederer Ordnung innerhalb des eignen

Organismus, wo sie über der Empfindungsschwelle liegen, Lust und Unlust mit sich führen. Die Ungleichartigkeit der Gefühle erschwert dann ihre Vergleichung so sehr, daß die Gleichheit oder Entgegengesetztheit des Vorzeichens dagegen völlig verschwindet. Dabei ist festzuhalten, daß die Praxis des Lebens uns zeigt, wie tatsächlich überall ungleichartige Lust- und Unlustgefühle im Motivationsprozeß gegeneinander abgewogen und die so erzielten Ergebnisse für genau genug zum Fassen der wichtigsten Entschlüsse erachtet werden. Hieraus folgt, daß ungleichartige Gefühle doch als Lust- und Unlustgrößen vergleichbar sein müssen, wenn auch die Schätzung in ihrer Genauigkeit durch die Ungleichartigkeit mehr oder weniger beeinträchtigt wird (P. 269—270, 265—266).

Wir müssen daraus schließen, daß auch für die rein theoretische Lust- und Unlustwägung prinzipiell bloß die reinen Lust- und Unlustgrößen als Produkte ihrer Intensität und Dauer zu berücksichtigen, die Gefühlsqualitäten als solche aber außer acht zu lassen sind, wie dies schon Kant gelehrt hat (P. 87, 89—90). Alle Lust- und Unlustgrößen sind als Größen dem Prinzip nach kommensurabel und darum vergleichbar und als reine Quanta gleichartig trotz ihrer qualitativen Ungleichartigkeit (P. 92—94); doch wird die Ausführung des Vergleichs mehr oder minder durch die Ungleichartigkeit erschwert, weil man von der Qualität erst abstrahieren muß. Gegen diese einfache Tatsache wird nur deshalb gestritten, weil man erstens verkennt, daß die höheren geistigen Gefühle überall der Dauer nach und bei Kulturvölkern auch der Intensität nach den niederen sinnlichen Gefühlen überlegen sind (P. 280, Fr. 95—96) und weil man zweitens den erkenntnistheoretischen, sittlichen, ästhetischen, religiösen, evolutionellen und teleologischen Wert der Gefühle mit ihrer Lust- und Unlustgröße vermengt und verwechselt. Für den Weltprozeß wertvoller und darum edler mag eine geringe geistige Lust sein als eine große sinnliche; aber bei der Lustabwägung muß die große sinnliche Lust schwerer ins Gewicht fallen als eine geringe geistige, wenn nicht das Ergebnis gefälscht werden soll (Pl. 185—186). Wie irrig es ist, alle Lust für sinnlich zu halten, während sie doch erst durch die hinzutretende Empfindungsqualität ihren sinnlichen Beigeschmack erhält, ist schon oben erwähnt.

Wenn nun aber auch ungleichartige Gefühle prinzipiell ihrer Lustgröße nach kommensurabel sind, und die praktische Entschlußfassung sich über die mit ihrer Abschätzung verbundene Ungenauigkeit hinwegsetzt, weil sie sich darüber hinwegsetzen

muß, so ist doch zu erwägen, ob bei einer theoretischen Abwägung diese Ungenauigkeit der Vergleichung nicht doch ein unübersteigliches Hindernis für die Gewinnung einer Gesamtbilanz bilden möchte. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß die Störung des Vergleichens durch die Ungleichartigkeit und die daraus entspringende Ungenauigkeit mit dem Grade der Ungleichartigkeit selbst wächst. Je verschiedener die Gebiete sind, denen die zu vergleichenden Gefühle angehören, desto schwieriger wird ihr Größenvergleich; innerhalb desselben Gebietes aber wird der Vergleich um so leichter, je weniger es sich um Gattungsdifferenzen der Qualität handelt und je mehr die spezifischen Differenzen derselben zu bloßen Varianten herabsinken. Innerhalb eines und desselben Gebietes wird sich also ganz wohl noch eine Bilanz aufstellen lassen, insbesondere, wenn man auch da noch die Gattungen und Hauptarten des Gefühls gesondert hält, innerhalb jeder einzelnen eine Sonderbilanz zieht, und erst die einzelnen Spezialsaldos addiert. Ein Übergreifen aus einem Gebiet von Gefühlen ins andere wird dagegen ganz zu vermeiden sein; es ist unbedingt für jedes ein besonderes Ergebnis zu ermitteln. Eine Schwierigkeit könnte sich dann erst bei der Zusammensetzung dieser Sonderergebnisse zum Gesamtergebnis herausstellen, wenn die Summe der positiven Saldos einer annähernd gleich großen Summe von negativen Saldos gegenüberstände. Wenn aber entweder die Summe der positiven Saldos oder die der negativen ein erdrückendes Übergewicht über die andere Seite zeigt, oder wenn gar bloß positive oder bloß negative Saldos herauskommen, so wird die Gewinnung des Totalsaldos aus den Spezialsaldos von der Schwierigkeit der Abwägung entgegengesetzter ungleichartiger Gefühle gar nicht mehr berührt (Fr. 100—101; Tb. 20).

Es ist sehr viel leichter, zwei Gefühle, die zu verschiedenen Zeiten in demselben Bewußtsein aufgetreten sind, gegeneinander abzuwägen als solche, die es gleichzeitig erfüllen; ja es ist sogar leichter, zwei gleichzeitige Gefühle verschiedener Bewußtseine gegeneinander abzuwägen, als die eines und desselben. Denn die zu verschiedenen Zeiten in demselben Bewußtsein oder zu gleicher Zeit in verschiedenen Bewußtseinen auftretenden Gefühle stören und verstärken einander nicht, sondern lassen sich unberührt, so daß das Urteil ohne Fehler jedes mit seiner Einzelgröße in die ideale Konfrontation des Vergleiches einstellen kann.

Vergangenen Gefühlen steht der Mensch mit unbefangene-

rem Urteil gegenüber als gegenwärtigen. Die Gefahr der Fälschung der verstandesmäßigen Urteilsoperation durch sich einmischende Affekte nimmt um so mehr ab, je länger die Gefühle vergangen sind; freilich nimmt die Gefahr eines Gedächtnisirrtums um so mehr zu, je länger die Gefühle vergangen sind. Da man während des Affektes selbst schlechterdings nicht über seine Gefühle urteilen kann, sondern frühestens einen Augenblick nachher, während das Gefühl noch nachklingt, so ist die Gefahr der Fälschung des Urteils durch Affekteinmischung am größten bei unmittelbar vergangenen, noch nicht ganz verklungenen, oder bei der Erinnerung wieder neu erwachender Gefühle. Die Gefahr der Urteilsfälschung durch Gedächtnisirrtum dagegen ist am größten bei sehr lange vergangenen Gefühlen, die gleichsam durch die Luftperspektive der Erinnerung verwischt, verblaßt und verklärt sind. Die günstigste zeitliche Entfernung wird zwischen diesen Extremen liegen, also in dem Spielraum zwischen völligem Ausklingen der realen Gefühle und der entstellenden und verschönernden Wirkung des Gedächtnisses.

Die Lustbilanz darf nicht mit dem Kapitalkonto, sondern nur mit dem Gewinn- und Verlustkonto eines Kaufmanns verglichen werden, da ersteres den Vermögensbestand im gegenwärtigen Augenblick darstellt, letzteres aber das Saldo aus den vergangenen Gewinnen und Verlusten innerhalb eines bestimmten Zeitabschnitts. Nur dadurch, daß die Vergleichung und Gegeneinanderabwägung vergangener Gefühle möglich ist, wird es auch diejenige eventueller zukünftiger Gefühle, die gestützt auf frühere Erfahrungen gedanklich als konditionelle voraus konstruiert werden; daß aber die letztere möglich ist, bestätigt uns jeder eudämonologische Motivationsprozeß, bei welchem die in dem einen Falle der Entscheidung zu erwartenden Lust- und Unlustgefühle gegen die in dem anderen Falle der Entscheidung zu erwartenden abgewogen werden (P. 98—99).

Die Vergleichung der eigenen Gefühle mit denen anderer Individuen wäre unmöglich, wenn sie von einem realen Zusammentreffen abhängig wäre; denn ein solches wäre nur in dem absoluten Subjekt möglich, dem aber wieder das einheitliche Bewußtsein fehlt. Ob die Lust und Unlust aller Individuen von demselben absoluten Subjekt unbewußt getragen und ertragen werden, oder ob sie auf verschiedene substantiell gesonderte Subjekte verteilt sind, bleibt ohne Einfluß auf die Abwägung der Lust und Unlust in der Welt. Allerdings hat im ersteren Falle

das Lustergebnis der Weltbilanz eine Bedeutung für das absolute Subjekt, die es im letzteren Falle nicht hat; d. h. nur der erstere Fall gestattet den Übergang von einem phänomenalen zu einem metaphysischen Meliorismus oder Pejorismus in eudämonologischer Hinsicht, der letztere nicht. Im ersteren Falle wird das Weltlustsaldo zugleich zum Lustsaldo des der Welt immanenten Absoluten, im letzteren Falle bleibt es eine formell begriffliche Zusammenfassung des auf viele Seienden verteilten Tatbestandes (P. 279). Zugleich gewinnt man durch die Einheit des absoluten Subjekts in allen Individuen eine größere Wahrscheinlichkeit für die wesentliche prinzipielle Gefühlsgleichheit der Individuen als bei substantiell gesonderten Subjekten, deren Gleichartigkeit ganz problematisch bliebe; insofern kann der ontologische Monismus als eine die Lustabwägung zwischen verschiedenen Individuen begünstigende Voraussetzung gelten (P. 286; Pl. 189).

Die Abschätzung der Gefühle anderer Individuen stützt sich teils auf deren Gefühlsäußerungen und auf deren Handlungen, aus denen auf ihren Motivationsprozeß zurückgeschlossen werden kann, teils auf die analoge Übertragung der an sich selbst gemachten Erfahrungen, wobei einerseits die eigene Abweichung der eigenen Gefühlsreaktionen vom Durchschnitt, andrerseits die Abweichung der Gefühlsreaktionen des Dritten vom Durchschnitt in geeigneter Weise zu berücksichtigen sind. Der Mangel des unmittelbaren Einblicks in die fremden Gefühle eröffnet zwar neue Fehlerquellen der Schätzung bei diesen Rückschlüssen, schließt aber dafür bei einem unbefangenen Beobachter sowohl die Fälschung des Urteils durch Affekte als auch die Gedächtnisirrtümer aus. In mancher Hinsicht wird man von andern genauer und richtiger beurteilt als von sich selbst, und dies gilt auch für die Lustwägung, insbesondere wenn der Beobachter scharfsinnig und reich an Erfahrungen ist. Darum ist es auch möglich, das Lebenslustsaldo von Individuen zu schätzen, die selber zu dieser Zusammenfassung und Abwägung unfähig sind, z. B. von frühverstorbenen Kindern, von Blödsinnigen oder von Tieren; es gehört dazu nur, daß sie durch ihre Gefühlsäußerungen und Handlungen einen hinreichenden psychologischen Einblick in ihre Charaktere und Motivationsprozesse gestatten. Deshalb können auch die Lebenssaldos von solchen intellektuell tiefstehenden Individuen in die Weltlustbilanz mit eingestellt werden, obgleich sie selbst sich gar nicht einschätzen könnten. Wäre die Abschätzung der Lust und Unlust anderer und ihr Vergleich

mit den eigenen unmöglich, so hörte damit die Möglichkeit auf, seine Handlungen und Entschließungen durch diesen Vergleich bestimmen zu lassen, z. B. die kleinere Unlust zu übernehmen, um dem Freunde die größere zu ersparen, oder andern eine Unbequemlichkeit zuzumuten, um nicht selbst einer größeren Lust verlustig zu gehen (P. 100).

Man hat übrigens bei der allgemeinen theoretischen Weltlustwägung gar nicht nötig, die Lust des einen gegen die Unlust des andern abzuwägen, wie man es beim praktischen Motivationsprozeß häufig tun muß; wenn sich nämlich herausstellt, daß die Lebenslustergebnisse aller Individuen nach derselben Seite fallen, so handelt es sich zuletzt nur noch um eine einfache Summation der Individualsaldos mit gleichem Vorzeichen, aber nicht mehr um eine Bilanzierung solcher mit ungleichem, ebenso wie wir dies für die verschiedenen Gefühlsgebiete innerhalb einer Individualbilanz gesehen haben. Es kommt daher auch auf dasselbe heraus, ob man erst die Gebietssaldos innerhalb eines Individuallebens und dann die so gefundenen individuellen Lebenssaldos addiert, oder ob man zuerst die gleichartigen Gebietssaldos aller Individuen und dann die universellen Gebietssaldos addiert, immer vorausgesetzt, daß entweder alle Spezialsaldos positiv oder alle negativ sind.

Jedes Gefühl muß genau so in die Bilanz eingestellt werden, wie es sich zur Zeit seines reellen Bestehens dem Bewußtsein dargestellt hat; der Verstand darf sich nicht anmaßen, es berichtigen zu wollen, und noch weniger darf er es wegstreichen, weil es eigentlich hätte nicht sein sollen, z. B. weil es auf irrtümlichen oder illusorischen vorstellungsmäßigen Voraussetzungen beruhte (Fr. 91; U. II, 289—290). Gefühle sind als solche weder wahr noch unwahr, sondern sie sind entweder wirklich oder sie sind nicht; im ersteren Falle müssen sie so, wie sie wirklich waren, eingestellt werden; im letzteren Fall wäre ihre Einstellung in die Bilanz ungerechtfertigt auch dann, wenn sie eigentlich (d. h. bei anderer Beschaffenheit oder richtigerer Erkenntnis) hätten sein sollen. Illusorische Lust ist reelle, auf Illusionen beruhende Lust (Pl. 234—235).

Etwas anderes aber sind die Illusionen oder illusorischen Vorstellungen, welche beim Rückblick und Vorausblick das Vergangenheits- und Zukunftssaldo der bereits überstandenen und der noch zu erwartenden Lust und Unlust fälschen (P. 307—308, 250). Vor diesen Illusionen hat man sich in acht zu nehmen,

weil sie die falsche Vorspiegelung erwecken, daß die wirklichen Gefühle der Vergangenheit und Zukunft andere gewesen seien und sein werden, als tatsächlich der Fall ist. Insofern diese Urteilstäuschungen wesentlich durch Gefühle, Affekte und Triebe begünstigt werden, die selbst auf Illusionen ruhen, kann man mittelbar die illusorischen Gegenwartsgefühle als eine Quelle illusorischer Urteile über das Lustergebnis der Zukunft und Vergangenheit bezeichnen.

Nun ist es aber von höchster Wichtigkeit für die Behandlung und richtige Lösung der axiologischen Aufgabe, daß man diese psychologischen Fehlerquellen rechtzeitig erkennt und verstopft, durch welche sich sonst unwillkürliche Irrtümer mit einer fast unwiderstehlichen Gewalt in die Wägung und Schätzung einschleichen (P. 250), daß man sich über die Verblendung durch Chimären erhebt, die schon Kant als den Grund unserer irrtümlichen Beurteilung des Lebenswertes erkannte (P. 106—107). Eigentlich muß man deshalb jedem einzelnen instinktiven Triebe und jedem aus ihm abfließenden Gefühl mißtrauen, weil es zu illusorischen Urteilen über den Wert ähnlicher vergangener und künftiger Gefühle verleitet, ebenso wie man dem blinden Lebensdrange mißtrauen muß als der allgemeinen Zusammenfassung aller instinktiven Sondertriebe (P. 108—109). Da der blinde Wille zum Leben sich, gleichviel wie, ausleben will, und die vernünftige eudämonistische Reflexion weiß, daß sie eigentlich nur die Lust und Glückseligkeit will, und um so stärker will, je größere Lust sie erwartet, so wird der unwillkürliche Trugschluß gezogen, daß das Leben in gleichviel welcher Gestalt doch wohl eine sehr große Lust zu bieten haben müsse, weil es so heftig gewollt wird (U. II, 292—293). Dieser Schluß ist darum ein Trugschluß, weil er voraussetzt, daß der blinde Lebensdrang ein vernünftiges Wollen sei, was doch vorerst noch fraglich ist.

Für die Vergangenheit ist die wichtigste Fehlerquelle die Luftperspektive der Erinnerung, die alle Schatten um so mehr mit bläulichem Dufte lasiert, je ferner sie in der Zeit rücken. Wie bei dem blinden Lebensdrange eine unwillkürliche Vertauschung des Lustwertmaßstabes mit dem blinden Willenswertmaßstabe Platz gegriffen hatte, so hier eine solche mit dem ästhetischen Maßstabe. Man freut sich der überstandenen eigenen Fährlichkeiten, Unglücksfälle und Leiden, weil man sie von der Wirklichkeit abgelöst als ästhetischen Schein betrachtet, der um so interessanter ist, als man selbst der Held dieses Romans

oder Dramas war (U. II, 291). Für die Zukunft lassen sich alle Sonderillusionen in die eine große Illusion der Hoffnung zusammenfassen, die nicht zuschanden werden läßt (U. II, 348 bis 349). Für den gegenwärtigen Zustand dagegen ist die wichtigste Illusion die der Eitelkeit, die nicht nur andere, sondern auch das eigene Bewußtsein täuscht. Solange es irgend angeht, wünscht man nämlich glücklicher zu scheinen, als man ist, und das Unglück muß schon sehr groß sein, wenn die Eitelkeit dazu treiben soll, das Martyrium noch zu übertreiben (U. II, 291—292). Es ist das ähnlich wie mit dem Lebensalter, wo die meisten Leute sich aus Eitelkeit jünger, und erst die ganz alten sich älter machen, um mit der ungewöhnlichen Höhe ihres Alters zu prahlen.

Soll die Wägung durch den urteilenden Verstand möglich sein, so muß die Intellektualfunktion des Vergleichens sich frei von Affekten und Gefühlen vollziehen können. Alles Urteilen über das Lustergebnis eines Zeitabschnitts, das unter der Herrschaft oder dem Einfluß eines Gefühls zustande kommt, ist philosophisch wertlos. Die Axiologie hat zwar über Gefühle zu urteilen, aber das ist eben mit Gefühl nicht möglich, sondern nur mit kaltem, nüchternem, von Gefühlen unbeirrtem Verstande. Deshalb ist aller Situationsschmerz, persönlicher Eigenschmerz, Weltschmerz, krankhafte Melancholie, sittliche Entrüstung und religiöse Verdammung unphilosophisch und wissenschaftlich wertlos, wenn sie auch unter Umständen als Überwindungsstufen optimistischer Illusionen einen mittelbaren propädeutischen Wert für den Menschen haben mögen. Sie sind wissenschaftlich bedeutungslos nicht nur, weil oder insofern sie auf falschen Verallgemeinerungen beruhen, sondern weil sie schon vor aller Verallgemeinerung und ganz abgesehen von ihr Affekturteile bieten (P. 243—245). Die Wägung darf nur in affektfreien Augenblicken vorgenommen werden, die wohl keinem Menschen ganz fehlen, und darf sich nur auf solche Erinnerungen erstrecken, die nicht schon durch ihr bloßes Auftauchen aufs neue lebhafte Gefühle erregen. Soweit das klare Denken und der feste Wille Stimmungen nicht durch Bekämpfung überwinden kann, muß es wenigstens von ihnen zu abstrahieren verstehen. Die Unvollkommenheiten dieser Abstraktion, die beim Einzelnen oder in ganzen Kulturperioden zurückbleiben mögen, gleichen sich im Austausch der theoretischen Ansichten und im Verlauf der Geschichte der Philosophie aus (P. 245—248). Eine etwaige Gefühlsreaktion des Menschen auf das theoretische Wägungsergebnis gehört nicht mehr in

dieses selbst, sondern ist unter seinen praktischen Folgen zu erörtern (P. 245).

Bei der Lust und Unlust, die ein bestimmter äußerer Anlaß erregt, ist zweierlei zu unterscheiden: die Befriedigung oder Hemmung des auf ein konkretes Ziel gerichteten Willens und die Befriedigung oder Hemmung des auf die Lust gerichteten Willens. Der erstere Wille ist der primäre, natürliche, der letztere der sekundäre, eudämonistische. Der erstere entspringt aus den instinktiven Triebfedern des Charakters, ohne auf die Lust zu reflektieren, die mit der Verwirklichung seines Zieles verknüpft ist, und die ihm deshalb nur akzidentiell zufällt; der letztere dagegen ist das egoistische Streben nach Erlangung von Lust und und Abwehr von Unlust, die Tendenz zur Maximation der eigenen Lebenslustbilanz, für welche alle konkreten Ziele als solche an sich gleichgültige Mittel sind. Nennt man erstere die rohe Lustgröße, so kann man letztere die reine Lustgröße nennen, da sie sich wie Bruttosaldo und Nettosaldo verhalten; die Wägung der ersteren gibt die Rohbilanz, die der letzteren die Nettobilanz. Die rohe Lustgröße ist in der reinen Lustgröße mit enthalten, aber es ist noch hinzugetreten die Befriedigung des eudämonistischen Willens durch die Befriedigung des konkreten natürlichen Willens. Die reine Lustgröße ist also der Reflex der rohen Lustgröße im eudämonistischen Willen; sie zeigt an, welchen Wert die rohe Lustgröße für den eudämonistischen Willen hat, und heißt deshalb auch der eudämonistische Wertindex der rohen Lustgröße oder kürzer der (eudämonistische) Lustwert (St. 137—138, 144—145, 158). Die Rohbilanz wäre unvollständig; man muß zu der Reinbilanz weitergehen, da der Reflex der rohen Lustgrößen im eudämonistischen Willen die Rohbilanz um so mehr verändert, je reflektierender der Mensch ist und je mehr er gewohnt ist, alles auf sein egoistisches Glückstreben zu beziehen. Aber die eudämonistischen Werte, die hinzutreten und die rohen Lustgrößen in reine umwandeln, sind selbst nichts weiter als hinzukommende Lustgrößen, d. h. Befriedigungen oder Hemmungen einer ganz bestimmten Willensrichtung. Sie vervollständigen deshalb wohl die Rohbilanz, fallen aber selbst noch ganz mit unter den Begriff der Lustbilanz oder Lustabwägung.

Für die Positivität oder Negativität eines Ergebnisses ist die Lage des Nullpunkts entscheidend; grade der Nullpunkt des Gefühls oder die Scheide zwischen Lustüberschuß und Unlust-

überschuß ist ein den meisten zeitgenössischen Denkern noch ungewohnter und deshalb vielfach mißverstandener Begriff. In der Regel zeigt die Empfindung entweder Lust oder Unlust; der Nullpunkt zwischen beiden liegt also da, wo weder das eine noch das andere empfunden wird, oder wo die Empfindung in bezug auf Lust und Unlust völlig neutral ist. Ob es in aller Strenge solche Empfindungen gibt, ist zu bezweifeln; jede Empfindung, die neutral scheint, wird entweder eine minimale Lust oder eine minimale Unlust, oder eine Mischung aus Lust und Unlust mit sich führen, die entweder nach der einen oder nach der anderen Seite einen geringen Überschuß aufweist. Diese Beimischung und dieser Überschuß kann so geringfügig sein, daß er unter der Bewußtseinsschwelle bleibt, während die sonstigen Bestandteile der Empfindung: Intensität, Qualität und Dauer, die Bewußtseinsschwelle bereits überschritten haben. Dann erscheint die Empfindung in bezug auf ihren Gefühlston neutral, ohne es zu sein, und daß sie es nicht ist, tritt zutage, wenn sie mit mehreren ihresgleichen verschmilzt, wobei die summierte Lust über die Schwelle tritt. Jedenfalls sind uns solche anscheinend neutrale Empfindungen bekannt, die uns den Begriff des Nullpunktes zwischen Lust und Unlust veranschaulichen. Eigentlich bedarf es solcher Veranschaulichung des Begriffes nicht; denn begrifflich ist er durch die Eindeutigkeit seiner Definition sichergestellt, und das Nichtempfinden oder Nichtsempfinden, wie es bei Zuständen der Unterbrechung des Bewußtseins für das Bewußtsein einer bestimmten Individualitätsstufe tatsächlich vorkommt, bildet das zeitweilige Korrelat dieses Begriffes im Leben des Bewußtseins.

Dieser Begriff des Nullpunktes ist seiner Definition nach schlechthin eindeutig; es kann deshalb auch von einer Veränderung desselben in demselben Individuum oder von einer Verschiedenheit desselben in verschiedenen Individuen nicht die Rede sein. Er ist die unverrückbare und unmißverständliche Scheide, auf die alle Positivität und Negativität des Wägungsergebnisses bezogen werden muß. Ein zweiter, mit ihm nicht zu verwechselnder Begriff ist derjenige einer Kompensation von Lust und Unlust, die dem Nullpunkt gleich geachtet wird. Hier tritt das Kompensationsäquivalent von Lust und Unlust ins Spiel, und dieses kann nicht nur für verschiedene Individuen, sondern auch für dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten oder auf verschiedenen Empfindungsgebieten sehr verschieden sein. Daß

aber bei jedem Individuum zu jeder Zeit für jede Gefühlsart ein solcher dem Nullpunkt gleichwertiger Ausgleich möglich sein muß, ist sicher, und sollte er auch praktisch unrealisierbar sein, insofern das Individuum das Kompensationsäquivalent für unendlich groß erklärt (P. 268). In jedem anderen Falle muß der Mensch ausprobieren können, wie groß zu einer gegebenen Unlust die Lust sein müsse, oder umgekehrt, damit die Übernahme beider von ihm dem Nullpunkt gleichgeachtet werde. Der Zustand des Ausgleichs zwischen kompensatorisch äquivalenten Gefühlen ist für diesen Menschen in diesem Augenblick dann allerdings dem Nullpunkt äquivalent, aber er ist begrifflich von ihm verschieden, und das zeigt sich praktisch darin, daß er mit zeitweiliger Abänderung des Kompensationsäquivalents sich auch tatsächlich von ihm entfernt.

Ein dritter Begriff ist dann dasjenige äußere Verhältnis von Übeln und Gütern, das dem inneren Verhältnis der sich kompensierenden Unlust und Lust entspricht. Denn durch dasselbe Gut kann in verschiedenen Individuen und in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Umständen eine ganz verschiedene Lustgröße, durch dasselbe Übel eine verschiedene Unlustgröße erregt werden. Zu der Verschiedenheit und Veränderlichkeit des Kompensationsäquivalents kommt also hier noch die Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Reaktionsweise und Reaktionsstärke des Gefühls auf die nämlichen Güter und Übel hinzu. Illustriert man das äußere Verhältnis von Gut und Übel durch das Verhältnis der zu kaufenden Ware und des zu zahlenden Preises, so wechselt die subjektive, privatwirtschaftliche Preiswürdigkeit einer Ware ganz unabhängig von ihrer objektiven, volkswirtschaftlichen Preiswürdigkeit (P. 271—272).

Ein vierter Begriff, der nicht mit dem Nullpunkt von Lust und Unlust verwechselt werden darf, ist der gewohnheitsmäßige Durchschnitt der individuellen Gefühlslage. Der Tagesdurchschnitt der Gefühlslage ist natürlich von einem Tage zum andern bedeutenden Schwankungen unterworfen, je nach der organischen Disposition und den äußeren Ursachen der Gefühlserregung. Aber diese Schwankungen von einem Tage zum andern pflegen sich im Laufe einer längeren Reihe von Tagen auszugleichen, so daß man den Durchschnitt der Gefühlslage für einen ganzen Lebensabschnitt als eine relativ konstante Größe betrachten darf. Von einem Lebensabschnitt zum andern, z. B. auf ver-

schiedenen Altersstufen, oder bei wesentlicher Veränderung der äußeren Lage, oder des dauernden Gesundheitszustandes usw., ändert sich natürlich auch dieser Periodendurchschnitt der Gefühlslage; aber wenn die inneren und äußeren Umstände dieselben bleiben, kann die Periode seiner Konstanz ziemlich lang werden und ein oder sogar mehrere Jahrzehnte übersteigen. Wenn nun jemand sich an solche durchschnittliche Gefühlslage erst gewöhnt hat, z. B. an eine mittlere Portion Ärger, Verdruß, Sorgen, Zank, kleiner Demütigungen, Gaumen- und Geschlechtslust, Lust aus regelmäßiger Lektüre, Spielpartie, Vermögensvermehrung u. dgl., dann betrachtet er diesen Durchschnitt als die Norm, auf die sein Leben nun einmal zugeschnitten ist, und mit der er sich abzufinden hat. Erwächst ihm eine größere Unlust oder eine Reihe von kleineren Unannehmlichkeiten, die den Durchschnitt herabdrücken, so fühlt er sich berechtigt, sich bei sich selbst und vor anderen zu beklagen; für eine den Durchschnitt überragende Lust dagegen hat er die entsprechende Anerkennung. Dagegen beklagt er sich nicht erst besonders über die Unlust und hat keine Anerkennung übrig für die Lust, die dem Gewohnheitsmäßigen entsprechen und den Durchschnitt nicht verändern, weil sie zu der normalen Wellenbewegung um diesen Durchschnitt gehören.

Daraus kann nun der Irrtum entspringen, daß die durchschnittliche Gefühlslage, weil sie die Mittellinie der tatsächlichen individuellen Gefühlsschwankungen darstellt, zugleich auch das Niveau oder der Bauhorizont der Lust und Unlust im allgemeinen sei, während sie es doch nur für die Befriedigungen und Nichtbefriedigungen derjenigen besonderen Willensrichtungen ist, die die Durchschnittslage zu erhöhen und ihre Erniedrigung abzuwehren bestrebt ist. Die durchschnittliche Gefühlslage könnte nur ganz zufällig mit dem Nullpunkt der Lust und Unlust überhaupt zusammenfallen, und dieser Fall hat als einer von unendlich vielen nur eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit. Die durchschnittliche Gefühlslage wird vielmehr tatsächlich immer auf der positiven oder negativen Seite des Nullpunkts liegen müssen; im ersteren Falle betrachtet der Mensch sie als ein Gewohnheitsrecht, von dem er sich nichts abdringen lassen will, im letzteren Falle als eine gewohnheitsmäßige Last, mit der er sich geduldig oder ungeduldig hat abfinden müssen, wenn er sich nicht gegen den instinktiven Lebenswillen selbst auflehnen wollte. Nur dann, wenn er entweder das Leben ganz reflexionslos in tierischem Leichtsinn und Stumpfsinn hinnimmt, oder wenn er mit seiner Reflexion in Illusionen und

Vorurteilen befangen bleibt, kann er sich darüber täuschen, daß seine durchschnittliche Gefühlslage entweder Lust oder Unlust ist. Wenn ein Sklave zwanzig Peitschenhiebe seines Aufsehers als seine tägliche Durchschnittsration betrachten gelernt hat, so mag er sich des Tages freuen, wo er mit zehn davonkommt; aber er wird doch nicht darüber im Zweifel sein, daß seine Gefühlslage bei zwanzig Peitschenhieben auf der Unlustseite des Nullpunkts liegt, und selbst bei zehn Peitschenhieben noch auf der Unlustseite bleibt, ohne auf die Lustseite hinüberzurücken.

Übrigens ist die durchschnittliche Gefühlslage selbst schon das Ergebnis der Lustwägung der Periode; wer also den Begriff dieses Durchschnitts zugibt, der räumt damit ein, erstens daß eine solche Wägung der Lust und Unlust einer Periode mit bestimmtem Ergebnis tatsächlich möglich sei, und zweitens, daß diese Wägung, deren Ergebnis erst der Durchschnitt sein soll, nicht schon auf dem Durchschnitt fußen kann. Da nun eine Wägung oder Messung positiver und negativer Größen gegeneinander ohne Nullpunkt nicht möglich ist, und der aus ihr resultierende Durchschnitt dieser Nullpunkt noch nicht sein kann, so muß ihr ein anderer Nullpunkt zugrunde liegen, der nur noch die begriffsmäßige Scheide zwischen Lust und Unlust überhaupt sein kann.

Ein fünfter Begriff, der mit dem Nullpunkt verwechselt werden kann, ist die durchschnittliche äußere Glücklage oder das Durchschnittsverhältnis der den Menschen umgebenden Güter und Übel, welche seiner konstanten Gefühlslage während des betreffenden Zeitabschnitts entspricht. Ein sechster Begriff ist ferner die durchschnittliche Gefühlslage der Menschen, mit denen ein Individuum zusammenlebt, und die es Gelegenheit hat kennen zu lernen und mit den seinigen zu vergleichen. Ein siebenter Begriff ist dann endlich die durchschnittliche äußere Glücklage dieses Kreises von Menschen, oder das Durchschnittsverhältnis der auf sie entfallenden Güter und Übel.

Mit dem sechsten Begriff verlassen wir den bloß individuellen Durchschnitt, um zum sozialen überzugehen. Als soziales Wesen kann der Mensch gar nicht umhin, seine Gefühlslage mit der seiner Genossen zu vergleichen. Findet er die seinige besser als den Durchschnitt seiner Umgebung, so wird er sich seines relativen guten Glückes freuen; findet er sie schlechter, so wird er sein Mißgeschick beklagen. Aber die durchschnittliche Gefühlslage der Freunde, Nachbarn, Stammesgenossen, Landsleute, Kollegen und Kameraden darf darum doch niemals mit dem Nullpunkt der Lust

und Unlust verwechselt werden, sondern bleibt das Ergebnis einer interindividuellen Lustbilanz aus den intraindividuellen Saldos, das entweder auf der positiven oder auf der negativen Seite des Nullpunkts belegen sein muß. Die durchschnittliche Gefühlslage der Gemarterten in der Hölle muß negativ, die der Seligen im Himmel positiv gedacht werden; denn der Unterschied von Hölle und Himmel verschwände, wenn beide Durchschnitte dem Nullpunkt gleichgesetzt würden. Ein Verdammter, der sich milder gemartert sieht als seine Nachbarn, wird darum nicht aufhören, seine Gefühlslage als Qual zu empfinden, wenn er sich auch im Vergleich zu den andern als Glückspilz vorkommen mag. Ein Seliger im Himmel, der etwas weniger als die übrigen von den Wonnen des Paradieses zu schmecken bekommt, mag sich im Vergleich zu diesen als Pechvogel bemitleiden, kann aber doch nicht leugnen, daß seine Gefühlslage noch immer Seligkeit ist (P. 272—274).

Es ist nicht zu bestreiten, daß einerseits die Reaktionsweise des Charakters der Abänderung durch Gewöhnung unterworfen ist, und daß andrerseits die Empfänglichkeit für eine bestimmte Art und Größe von Lust und Unlust sich durch dauernde Gewöhnung bis zu einem gewissen Grade abstumpft. Das erstere hat zur Folge, daß gleichgroße Güter und Übel mit der Zeit nicht mehr gleichgroße Lust und Unlust hervorrufen; das letztere bewirkt, daß gleichstarke Befriedigungen und Nichtbefriedigungen nicht mehr in gleichem Maße als Lust und Unlust bewußt werden. Bei geistigen Gefühlen ist die Reaktionsweise und Reaktionsstärke des Willens wichtiger, bei sinnlichen die Abstumpfung des Nervensystems für gleiche Gehirnreize. Hierin liegt ein Grund, daß sowohl die individuellen als die sozialen, sowohl die äußeren als die inneren Durchschnitte die Tendenz zeigen, sich, je länger sie bestehen, desto mehr dem Nullpunkt zu nähern. Aber diese Annäherungstendenz gelangt niemals zum Ziele; es bleibt immer ein positiver oder negativer Rest des Saldo übrig, der sie vom Nullpunkt unterscheidet. Deshalb ist auf alle Fälle ihre Gleichsetzung mit dem Nullpunkt ein prinzipieller Fehler.

Alle diese Begriffe vom zweiten bis zum siebenten zeigen eine relativ veränderliche und individuell verschiedene Größe. Wären sie an Stelle des Nullpunktes zu setzen, so gäbe es überhaupt keinen festen Nullpunkt; mit dem variablen Nullpunkt wäre aber die ganze Skala zu einer haltlosen, gleitenden gemacht und die Möglichkeit der Lustwägung in Frage gestellt. Deshalb ist es

wichtig, diese Durchschnitte, deren praktische Bedeutung man wohl anerkennen kann, vom festen eindeutigen Nullpunkt zu unterscheiden, den sie übrigens als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzen.

Wir werden nun zwei getrennte Wege der Untersuchung einschlagen, den einen, indem wir von der Erfahrung aufsteigen, den andern, indem wir aus Voraussetzungen ableiten, die als zugestandene gelten können. Wenn beide Wege zu verschiedenen Ergebnissen führen, so muß einer von ihnen oder beide irrtümlich sein; wenn sie aber zu dem gleichen Ergebnis führen, so können sie sich gegenseitig zur Bestätigung dienen. Die induktive und deduktive Beweisführung des nämlichen Resultats bestehen unabhängig voneinander, ergänzen einander aber und verstärken sich in ihrer Beweiskraft (P. 257—258; U. II, 521—522).

Die Voraussetzungen, aus denen die deduktive Beweisführung deduziert, sind teils psychologische Gesetze, die selbst wieder auf induktivem Wege aus der Erfahrung gewonnen sind, teils sind es Postulate des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins. Letztere sind selbst Tatsachen der Erfahrung, aber nur als Postulate; ob sie auf psychologisch notwendigen Illusionen beruhen, oder ob ihnen eine Wahrheit zugrunde liegt, bleibt vom theoretischen Standpunkt aus offene Frage, während sie für das ästhetische, sittliche und religiöse Bewußtsein unmittelbare Selbstgewißheit haben. Die Deduktionen aus ihnen sind also auch nur für den Standpunkt des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins apodiktisch, für den des erkennenden Bewußtseins aber bleiben sie zunächst problematisch. Für das erkennende Bewußtsein aber ergibt sich dann die weitere Aufgabe, die Entstehung dieser ästhetischen, sittlichen und religiösen Postulate in ihrer Selbstgewißheit theoretisch zu erklären. Diese Erklärung ist nicht schwer, wenn jene Postulate Wahrheit und nicht bloße Illusionen sind, sie scheint aber aussichtslos, wenn das Umgekehrte der Fall ist. So werden diese zunächst problematischen Postulate zu Tatsachen, die geeignet sind, den Wahrscheinlichkeitswert der von ihnen deduzierten Ergebnisse zu erhöhen, falls sie mit den Ergebnissen der theoretischen Untersuchung übereinstimmen. Diese Deduktionen aus Postulaten haben also einen unmittelbaren deduktiven Wert nur für den Standpunkt des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins, gewinnen aber mittelbar auch einen induktiven Wert für das theoretische erkennende Bewußtsein (Fr. 81; R. I, S. XIV; B. 6—7, 614—615).

Wie in erster Reihe die induktive und deduktive Beweisführung einander bestätigen, so in zweiter Reihe innerhalb der deduktiven Beweisführung die Ableitung aus rein theoretischen und aus nicht-theoretischen (ästhetischen und praktischen) Voraussetzungen, und in dritter Reihe die Ableitung aus den Postulaten des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins. Jeder dieser fünf Beweise, der empirisch-induktive, der psychologische, ästhetische, ethische und religiöse, ist selbständig und behauptet auch dann sein Recht und seine Zulänglichkeit, wenn alle übrigen Beweise versagen, d. h. das Ergebnis unbestimmt lassen sollten (Fr. 80—82).

B. Das Wägungsergebnis in der Menschheit auf Erden.

1. Das Wägungsergebnis auf Grund der Erfahrung.

a) Das Wägungsergebnis im natürlichen Leben.

α) In der Gegenwart und Vergangenheit.

Wir unterscheiden folgende Gefühlsgruppen oder Empfindungsgebiete oder Lebensrichtungen (U. II, 351—352):

1. Solche, die nur Unlust und keine ins Gewicht fallende Lust zur Bilanz beisteuern, z. B. Neid, Mißgunst, Ärger, Schmerz und Trauer über Vergangenes, Reue, Haß, Rachsucht, Zorn, Empfindlichkeit u. dgl.

2. Solche, die durchschnittlich dem sie Empfindenden weit mehr Unlust als Lust verursachen, z. B. Hunger, Geschlechtsliebe, Kinderliebe, Mitleid, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Herrschsucht, Hoffnung usw. (U. II, 308—335, 348—350). Wenn man sich dagegen sträubt, dies anzuerkennen, so beruht dieser Widerstand teils auf einer Verwechselung des hohen teleologischen und sittlichen Wertes dieser Gefühle mit ihrem Lustwert, teils auf einer Verfälschung des Urteils durch die Illusionen, in welche der Fortbestand des Gefühls einwiegt. Soweit aber dann noch ein Rest von Widerstand übrig bleibt, schöpft derselbe seine Kraft daher, daß die betreffenden Gefühle zugleich mit unter die dritte Gruppe fallen. Der ethische Wert dieser Gefühle bleibt von der Kritik ihres Lustwerts unberührt für jeden, der einer

echten Ethik und nicht einer eudämonistischen Pseudomoral huldigt; er bleibt auch davon unberührt, daß der Glaube an den Lustwert dieser Triebfedern auf Illusionen beruht, da ihr ethischer und teleologischer Wert eben keine Illusion, sondern höchste Wahrheit ist. Der höchste teleologische und ethische Wert kann aber auch einem Triebe oder Gefühle keine überwiegende Lust verbürgen, wenn der Zweck seines Daseins und die Aufgabe der Sittlichkeit etwas ganz anderes ist als die Erlangung von Lust und Glückseligkeit.

Am meisten Widerspruch hat meine Behauptung eines negativen Lustergebnisses bei dem Mitleid und der Liebe gefunden, doch ist derselbe verstummt nach ausführlicher Klarlegung der Mißverständnisse, auf die er sich gründete (B. 184—203; 223 bis 247; U. II, 547—549; Au. 160—163; P. 109—110; Tb. 27—54; Pl. 216—225). Für das Mitgefühl und die Liebe fällt besonders das ins Gewicht, daß Freude und Leid der so verbundenen Individuen sich vervielfältigen im Gefühlsreflex der anderen, wie die Bilder der in einem Spiegelzimmer sich befindlichen Personen. Wäre also das Lustwägungsergebnis für jedes einzelne Individuum positiv, so würde die Vervielfachung günstig wirken; wenn es dagegen negativ ist, so muß sie das interindividuelle Lustsaldo dieser Individuengruppe verschlechtern.

3. Solche Gefühle, die als Unlust erkannt, aber mit Bewußtsein und Absicht übernommen werden, um einer (wirklich oder vermeintlich) größeren Unlust zu entgehen. Die größere Unlust braucht in nichts weiterem zu bestehen als in der völligen Nichtbefriedigung des unterdrückbaren, aber unausrottbaren Triebes (z. B. Geschlechtstriebes, Hausstandgründungstriebes, elterlichen Instinkts, Bewegungstriebes); sie kann aber außerdem noch verstärkt werden durch hinzutretende Unlust aus der Nichtbefriedigung anderer Triebe, z. B. der Not und Langeweile bei unterlassener Arbeit, der Vereinsamung und Hilflosigkeit bei unterlassener Familiengründung. Hier haben sich ähnliche Verwechselungen gezeigt, insbesondere bei dem Begriff der Arbeit (P. 111; Tb. 33—36; Pl. 193, 210—216). Es sei hier nur hervorgehoben, daß die meisten Menschen weit mehr arbeiten müssen, als sie nötig haben, um die Unlust ihres unbefriedigten Bewegungstriebes zu überwinden, daß dabei meist nur einzelne Muskelgruppen, aber nicht die Gesamtheit der Körpermuskeln in Tätigkeit gesetzt wird, und daß mit fortschreitender Arbeitsteilung und Maschinentechnik alle Arbeit immer mehr Nervenarbeit statt

Muskelarbeit wird, also immer lästiger werden und dem körperlichen Bewegungstriebe immer weniger Befriedigung gewähren muß.

4. Solche Zustände, die an und für sich weder Lust noch Unlust sind, aber geschätzt werden einerseits als Freiheit oder Privation von gewissen Klassen der Unlust, die den Menschen beständig bedrohen, andrerseits als Ausgangspunkt und geeignete Operationsbasis für Lebensbetätigungen, die auf Lusterlangung oder auf sittliche Pflichterfüllung abzielen. Hierher gehören z. B. Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz, Bequemlichkeit, der größte Teil des Zusammenlebens und der Geselligkeit und die Zufriedenheit (U. II, 305—308; P. 110, 111—113; Tb. 29—33). Als Lust können sie nur relativ im Kontrast mit vorher empfundener oder gefürchteter und vermiedener, oder an andern beobachteter, oder auch bloß vorgestellter Unlust empfunden werden; die bloße Kontrastlust kann aber nicht auf der positiven Seite der Bilanz gebucht werden, da sie nur das Nachlassen einer Unlust oder der unlustigen Furcht vor einer Unlust darstellt. Man hat mit Recht das organische Wohlbehagen eines normalen Gemeingefühls als positive Lust in Anspruch genommen, aber mit Unrecht dieses nur zeitweilig und vorübergehend auftretende behagliche Gemeingefühl mit Jugend und Gesundheit gleichgesetzt und vergeblich daraus für beide eine dauernde Lust abzuleiten gesucht, die jeder Erfahrung widerstreitet. Grade das strotzende Kraftgefühl führt zur Unlust, wenn ihm die angemessene Betätigung versagt bleibt, oft genug aber auch, wenn es sich im Sport eine solche objektiv zwecklose Betätigung sucht (Pl. 214 bis 215). Für die Zufriedenheit liegt wiederum einerseits die Verwechselung des Lustwerts und des Sittlichkeitswertes der natürlichen Zufriedenheit, andererseits die Verwechselung der natürlichen, eudämonologischen Zufriedenheit mit der sittlichen, oder dem guten Gewissen und die Rückprojektion des sittlichen und Lustwerts der letzteren auf die erstere nahe. Hier handelt es sich aber bloß um den Lustwert der natürlichen Zufriedenheit, und dieser ist an sich gleich Null und kann nur im Vergleich mit der gewöhnlich bestehenden Unzufriedenheit als relative Kontrastlust erscheinen.

5. Solche Gefühle, die sich auf mittelbare Güter beziehen, d. h. auf Objekte, die an und für sich keine Güter sind, sondern es erst dadurch werden, daß man vermittelst ihrer unmittelbare Güter erlangen kann, oder doch erlangen zu können glaubt, z. B. die Gefühle der Geldgier, Machtgier, Herrschsucht, Ruhmsucht,

Eitelkeit, Gefallsucht und des Ehrgeizes. Indem die Gefühlsreaktion sich bereits auf das Mittel einstellt, ohne zu erwägen, ob es auch noch dem Glückseligkeitszwecke in der vorausgesetzten Weise zu dienen geeignet ist, wird die Lust am Mittel von der Lust am Zweck abgelöst und verselbständigt. Dadurch wird einerseits die Unersättlichkeit des Triebes, andrerseits die illusorische Beschaffenheit des über sein Ziel hinausschießenden Verlangens herbeigeführt. Die Unersättlichkeit des Triebes fordert zu neuer Lust immer stärkere Reize, die immer schwerer zu beschaffen sind, und erntet daher überwiegende Unlust; die illusorische Beschaffenheit des sein Ziel überfliegenden Begehrens führt zu bitteren Enttäuschungen und zu all den schmerzlichen Konflikten, die mit der Zersetzung der Illusion durch kritische Reflexion verbunden sind.

6. Solche Gefühle, die zwar dem Handelnden augenblicklich eine Lust gewähren, aber auf Kosten einer überwiegenden Unlust der Leidenden, so daß die Bilanz aller bei solcher Handlung aktiv und passiv Beteiligten negativ wird, z. B. kriegerischer und friedlicher Wettbewerb, Kampf, Handelskonkurrenz, Wettstreit beim Spiel, Unrechttun, Unterdrückung, Beraubung, Rechtsverkürzung, Nahrungsschädigung, übermütige und überhebende Kränkung, Befriedigung des Hasses, herrschsüchtige Unterwerfung anderer unter die eigene Macht, Verhetzung und Anstiftung von Zwietracht und Kämpfen, Rache, geschlechtliche Verführung und Ähnliches. Ein großer Teil dieser Gruppe kann sich innerhalb der Grenzen des gesetzlichen Rechts, ja sogar der Sittlichkeit halten; der natürliche, wirtschaftliche und geistige Kampf ums Dasein ist selbst eine sittliche Pflicht und schließt doch ein, daß die in ihm Unterliegenden mehr Unlust empfinden als die in ihm Obsiegenden Lust.

7. Solche Gefühle, die sich auf Objekte beziehen, die zwar allgemein bekannt und begehrt, aber entweder nur in beschränkter Menge vorhanden und deshalb nur wenigen erreichbar sind, oder aber zu ihrem vollen Genuß eine nur wenigen zuteil gewordene Erziehung und Ausbildung voraussetzen. Hierher gehören auserlesene Speisen und Getränke, höherer Luxus in Kleidung und Wohnung und die Vergnügungen einer feineren Geselligkeit. Leckerbissen und feine Weine sind nur für wenige vorhanden; es ist sogar die Frage, ob die Fleischproduktion der Erde ausreichen würde, die 1500 Millionen Menschen mit so viel Fleischnahrung zu versehen, daß sie nicht noch mehr

verlangten. Die soziale Frage ist jetzt nicht mehr wie vor wenigen Jahrhunderten Brotfrage, sondern für die Masse des Arbeiterstandes wesentlich Fleischfrage. Die feinere Geselligkeit scheitert aber nicht so sehr an den äußeren als an den inneren Vorbedingungen, nämlich an dem Mangel feinerer Erziehung. Welcher Art nun auch die Gründe sein mögen, welche die aus solchen Objekten erwachsenden Lustgefühle auf eine günstiger gestellte Minderheit beschränken, immer wird die Mehrheit stärker unter der Unlust leiden, sie zu begehren und doch entbehren zu müssen, als die Minderheit an ihrem Genusse Lust empfindet. Ein Wechsel der Minderheit macht dabei keinen Unterschied; das Lustergebnis in einem Volke wäre z. B. nicht größer, wenn die zur Herrschaft gelangten Führer der Arbeiter die verfügbare Menge von Austern und Champagner verzehrten, als wenn sie jetzt von „Bourgeois" verzehrt wird.

Diese Übersicht kann nicht erschöpfend sein, sie reicht aber für einen Querschnitt durch das Menschenleben aus, zumal der Längsschnitt kein besseres Ergebnis liefert. Schon die Entwickelung vor der Geburt und die Geburt selbst erfolgt unter Beschwerden, Schmerzen und Krankheit für die Mutter und kostet ihr oft das Leben; der Säugling aber macht in seiner Hilflosigkeit einen bejammernswürdigen Eindruck. Wie viel schreit er vor Schmerz und Unbehagen, wie selten sind dagegen in seinem Wachen die Zeichen des Behagens und der Lust. Bei weitem die meisten Säuglinge werden obenein durch unverständige Behandlung oder Nachlässigkeit gequält. Dann beginnt das Leiden mit den Zähnen, die dreimal quälen, zuerst wenn sie kommen, dann wenn man sie hat, und endlich wenn sie weggehen. Das Beste am Säuglingsleben ist sein reflexionsloser Stumpfsinn, wie das Beste am Kindheitsleben sein gedankenloser Leichtsinn, d. h. die Schnelligkeit, mit der das vergangene Leid vergessen wird, und die sorglose Unbekümmertheit um künftiges. Der Grund dafür, daß man die Kinder im Vergleich zu den Erwachsenen glücklich preisen kann, ist ihre größere Ähnlichkeit mit dem Tier, die sie mit den Naturvölkern und den ungebildeten Klassen der Kulturvölker gemein haben.

In dem Maß, als das Kind sich zum Menschen entwickelt, schwindet das Glück der Kindheit, das übrigens in der Regel weit überschätzt wird. Die Kinder wissen von ihrem Kindheitsglück so wenig etwas, wie die Blumen auf der Wiese oder die Toten in den Gräbern; sie haben nur den einen brennenden Wunsch,

daß sie die Kindheit bald abstreifen und groß werden möchten, und leugnen das Glück der Kindheit entschieden ab, wenn man es ihnen vordemonstriert. Ein nicht empfundenes und sogar abgeleugnetes Glück ist aber kein Glück, sondern nur die unwahre Projektion einer Vorstellung Dritter, deren Sehnsucht in den Kontrast zu ihrem eigenen Zustande etwas hineinlegt, was tatsächlich nicht darin enthalten ist. Die Fabel vom Glück der Kindheit ist um nichts besser begründet als die Sage von einem glückseligen, paradiesischen Urzustande der Menschheit. Die Kinder sind leichter erfreut, aber auch leichter betrübt als Erwachsene; sie schlagen rascher aus Leid in Freude, aber auch rascher aus Freude in Leid um. Sie empfinden minder einen schweren und dauernden Kummer über die ernsten Trübsale des Lebens, aber desto häufigeres und trotz seiner Kürze nicht minder bitteres Leid über die kleinsten Veranlassungen, z. B. eine zerbrochene Puppe. Schwer und tief leiden sie oft genug unter der Roheit und Verständnislosigkeit der Erwachsenen, denen sie auf Gnade und Ungnade überliefert sind. Immerhin kann unter günstigen Verhältnissen die Lustbilanz im früheren Kindesalter am günstigsten sein, wenn verständige und liebreiche Eltern mit gesunder und glücklicher Naturanlage der Kinder, auskömmlicher Lebenslage, gesunder Wohnung auf dem Lande usw. zusammentreffen. Die geputzten Großstadtkinder sind dagegen wegen ihres naturfremden Zwanges ebenso zu bemitleiden, wie die Proletarierkinder in dumpfen Höhlen mit trunksüchtigem Vater und überarbeiteter Mutter, oder die Kinder von Hausindustriellen, die einen großen Teil des Tages arbeiten müssen.

Mit dem schulpflichtigen Alter ist die Sorglosigkeit und Pflichtenlosigkeit der Jugend zu Ende. Die Kinder des Volkes leiden weniger unter den Sorgen und Pflichten der Schule als die Söhne der höheren Stände, bei denen die Behauptung im bevorzugten Stande von der rechtzeitigen Bewältigung des größeren Lernstoffes abhängt. Mögen immerhin Schülerselbstmorde Anzeichen eines gestörten Zentralnervensystems sein, so lassen sie doch andrerseits erkennen, wie viel Leid die anderen in der Schule verarbeiten und hinunterwürgen müssen, die bei gleicher Veranlassung nicht zu so extremen Entschließungen gelangen. Der Austritt aus der Schule wird von allen Knaben als eine befreiende Erlösung von einem Alpdruck empfunden, und wenn die Frauemanzipationsbestrebungen in bezug auf Mädchengymnasien Erfolg haben sollten, so würde es bei den Mädchen bald

ebenso sein, die jetzt noch die Schule mehr als ein ständiges Vormittagskränzchen betrachten können. In den letzten Schuljahren kann namentlich bei zu alt gewordenen Schülern die Sehnsucht nach Erlösung vom Druck und Zwang der Schule bis zur Unerträglichkeit wachsen, zumal die auf der Schule behandelten Gegenstände alsdann bereits dem Schwerpunkt der Interessen immer ferner rücken.

Denn in den letzten Schuljahren der oberen Stände beginnen bereits die Leiden der Sexualität, die in wachsendem Maße das Jugendalter beherrschen, wenn nicht die Plagen des Ehrgeizes ihnen den Rang ablaufen, oder unfreiwillige Entbehrungen den Leib kasteien. Nicht eben verlockend ist für den Jüngling die Wahl zwischen verfrühter Heirat mit endlosen Sorgen und intellektueller Reue, illegitimen Verhältnissen mit ihren Opfern und ihrer sittlichen Reue, Hinwendung zur Prostitution mit ihrer Erniedrigung und ihrem Ruin der Gesundheit, heimlichen Lastern mit ihrer Demütigung und ihren Gefahren, und freiwilliger Enthaltsamkeit mit ihren Leiden. Die passive Jungfrau schwebt hangend zwischen Verlangen und Bangen, zwischen Hoffnungen und Enttäuschungen, zwischen unerwidertem Interesse für einen bestimmten Mann und öder Herzensleere, zwischen aussichtsloser Verlobung ins Unbestimmte hinaus mit dem Geliebten, liebeleerer Versorgungsheirat, leichtsinnigem Lebenswandel und ehrsamem Altjungferntum. Selten, daß nach mehreren vergeblichen Neigungen eine sie zum Ziele der Heirat führt, noch seltener, daß die Ehe erfüllt, was sie sich von ihr versprochen hat. Schwer sind die Entsagungskämpfe beim Eintritt in das Altjungferntum und häufig von tieferen Gesundheitsstörungen begleitet, trübselig anzusehen das Wiederaufflackern törichter Hoffnungen bei der letzten Irritation der Sexualität vor Eintritt ins Matronenalter, widerlich die ähnlichen Erregungen bei Männern vor Eintritt der Senilität; aber alle sind sie unlustbringend und mehr oder minder peinigend für die von ihnen Betroffenen. Von den Störungen des Familienlebens durch Ehebruch will ich nicht sprechen; wohl aber ist darauf hinzuweisen, wie viel schmerzensvolle Kämpfe gegen solche Versuchungen im stillen siegreich durchgefochten werden, und wie viel einseitige Wünsche sich vergebens regen mögen und unbefriedigt bleiben.

Das Berufsleben ist für die niederen Stände eine eintönige allzu lang dauernde und oft überanstrengende Arbeit, die die

Körperkräfte vorzeitig aufreibt, für die höheren Stände ein stetes Ringen und Kämpfen mit der Konkurrenz, das wenig Freuden, aber viel Verdruß und Ärger, wenig Behagen und viel Langeweile an der handwerksmäßigen Berufsarbeit, wenig Befriedigungen des Ehrgeizes, aber viele Kränkungen, Zurücksetzungen und Demütigungen bringt. Der Idealismus, mit dem die Jugend, jetzt freilich immer seltener, in den Beruf eintritt, verfliegt bald vor der banausischen Wirklichkeit und läßt die Sorge um die Existenzmittel, den Erwerbstrieb und Ehrgeiz als einzige Triebfedern der Fortsetzung des Berufes bestehen, wenn nicht gar die Scham vor dem Makel der Beruflosigkeit den Ausschlag gibt. Die unverheiratet bleibenden Weiber stehen ebenfalls vor der Alternative: entweder Beruflosigkeit mit dem vernichtenden Gefühl der gänzlichen Überflüssigkeit, oder die Tretmühle einer handwerksmäßigen Berufsarbeit, die noch dazu für Weiber ohne hervorragende Talente immer einen mehr subalternen Anstrich behalten wird. Wenn der Mann sich in seinem Berufe plagt, so hofft er wenigstens auf Entschädigung im Schoße der Familie, die er von den Früchten seiner Arbeit erhält; das Weib aber könnte das nur dann, wenn ihr Mann die Stellung und Pflichten der Hausfrau übernähme, wobei das Familienglück doch etwas problematisch ausfallen möchte.

Das Familienglück ist aber auch schon unter normalen Verhältnissen problematisch. Entweder taugt einer der Eheleute nicht viel, oder sie passen nicht recht zueinander, oder die Ehe bleibt kinderlos oder liefert so reichen Kindersegen, daß die Sorge der tägliche Gast ist, oder die Bestrebungen zur Verhinderung allzu reicher Kinderzahl vergiften das eheliche Glück, oder Krankheiten der Eltern und der Kinder werfen ihren Schatten darüber, oder die Eltern müssen den Verlust von Kindern beklagen, die ihnen dann grade als die liebsten erscheinen, oder der Kummer über ein blindes, taubstummes, blödsinniges, epileptisches oder sonst sieches oder bresthaftes Kind vergällt ihnen die Freude an den übrigen. Wachsen die Kinder heran, so lasten die Schulsorgen um träge oder unbegabte Kinder auf den Eltern noch weit schwerer als auf den Kindern, wenn nicht gar ein leichtsinniger Taugenichts darunter ist. Geht aber bei den Kindern alles gut, so stirbt plötzlich die Mutter und hinterläßt dem Vater die Sorge, wie er mit fremder Hilfe die Kinder erziehen soll, oder der Ernährer selbst scheidet aus dem Kreise und läßt die Familie in plötzlicher Dürftigkeit zurück, die eine Behauptung im Stande des

Vaters nur unter Beihilfe Dritter oder unter den äußersten Entbehrungen möglich macht.

Die Familienlosen hinwiederum sind nicht besser, sondern noch schlimmer daran, zumal wenn sie an der Kneipe keinen Geschmack finden und außer dem Beruf kein rechtes Steckenpferd haben. Die Vereinsamung und trostlose Verödung macht sich im Alter immer fühlbarer, wenn die Jugendfreunde tot oder in der Ferne zerstreut sind. Kommen dann noch Kränklichkeit und chronische Leiden hinzu, dann ist das Souper des Junggesellenlebens recht erbärmlich. Hat er sich gar in seinem Beruf zur Ruhe gesetzt, so muß er wunderbar eukolisch veranlagt sein, wenn er noch weiß, wozu ihm das Leben taugt, da ihn persönliche Interessen an die junge Generation nicht ketten. Er hat seine Aufgabe als Mensch nur zur einen Hälfte, in bezug auf den Beruf, erfüllt, zur andern Hälfte aber, in bezug auf die Familie unerfüllt gelassen, und darum gähnt ihn die ganze Leere des Daseins an, nachdem er mit dem Beruf abgeschlossen hat. Die beruflose alte Jungfer wäre doppelt schlimm daran, wenn sie sich nicht durch hausfrauliche Betätigung in ihrem Heim eine Ablenkung verschaffte, die dem Junggesellen fehlt.

Das Leben sorgt dafür, daß die Illusionen, mit denen der Mensch es beginnt, allmählich zerstört werden. Das Kind meint, das Glück werde schon kommen, sobald es nur erst groß geworden sei, der Jüngling schwimmt in Illusionen künftigen Liebesglückes, Ruhmes, Reichtums usw. oder stürzt mit schwärmerischem Enthusiasmus in einen Beruf. Alle diese Illusionen sind aber nur der Köder, durch den der selbstsüchtige Eigenwille dazu verlockt wird, sich in das Joch der Familienpflichten und Berufspflichten einspannen zu lassen. Hat die Schwärmerei der Glückserwartung ihre Schuldigkeit getan, so kann sie ohne Nachteil verfliegen; der einmal in das Joch der Familienpflichten und Berufspflichten Eingespannte zieht dann gewohnheitsmäßig seinen Karren weiter. Noch immer halten dann gewisse Illusionen vor, z. B. daß weiterer Aufstieg in seiner Laufbahn oder größere Reichtumsanhäufung ihn glücklich machen würden, oder daß er seinen Kindern dazu verhelfen werde, das Glück zu erreichen, das ihm durch unglückliche Nebenumstände entschlüpft ist. Erlebt er es noch, daß die Kinder auch nicht das Glück erjagen, so hofft er für die Enkel weiter, wenn auch schon durch eine gewisse Resignation abgedämpft (U. II, 353—354). Im allgemeinen blickt das Alter mit Wehmut auf die eigene Jugend zurück und

erkennt zu spät, daß es das vergebens in der Zukunft gesuchte Glück so weit als möglich in der illusorischen Hoffnung selbst besaß, als die Illusion noch nicht als Illusion durchschaut war. In dem Maße, als die Illusionen von der fortschreitenden Kritik aufgelöst werden, verflüchtigt sich die auf sie gegründete Lust oder wird wenigstens zu einer getrübten, in sich gebrochenen, während die aus ihnen entspringende Unlust doppelt bitter wird durch den Gedanken: warum bist du auch so dumm gewesen! Wer so seine eigene Jugend um ihre entschwundene Blindheit und Illusionsfähigkeit beneidet, der würde doch „nein“ sagen, wenn es ihm im Ernste frei gestellt würde, noch einmal in diesen Zustand zurückversetzt zu werden und alle Hoffnungen und Enttäuschungen, alle Einbildungen und Verirrungen seines Lebens noch einmal durchzukosten.*)

Armut, Alter, Krankheit und Tod zählt die buddhistische Predigt als die vier Hauptübel des Lebens auf. Unter Armut ist dabei ein Zustand des Mangels an der nötigen Nahrung, Kleidung und Wohnung zu verstehen, der den Menschen vorzeitig altern läßt, gegen Krankheiten widerstandsunfähig macht und durch beides einem verfrühten Tode entgegenführt, also den drei andern Übeln vorarbeitet. Da die Menschheit sich in je 25 Jahren verdoppeln würde, wenn kein Regulator diesen Zuwachs verlangsamte, und da die Menschheit fast die einzige Tiergattung ist, die den Regulator ihrer Vermehrung in keiner anderen Tiergattung findet, so muß sie ihn in sich selbst tragen. Dieser Regulator ist die Entbehrung der notwendigen Unterhalts- und Schutzmittel des Lebens, Hunger, Blöße und Obdachlosigkeit und die in ihrem Gefolge einherziehenden Krankheiten. Wir sehen sie heut in dem Verbrechertum, der Vagabondage und Prostitution, kurz in den Deklassierten, dem abbröckelnden Rande der Gesellschaft, der sich im harten Kampf ums Dasein nicht zu behaupten vermag. Keine Gesellschaftsordnung kann einen solchen Vernichtungsapparat für den allzu großen Zuwachs und für die Ausscheidung der mindest Tüchtigen entbehren. Wenn ein Volk versucht, sich dieser harten und grausamen Notwendigkeit zu entziehen, d. h. so wenig Nachwuchs hervorzubringen, daß alle

*) Vor übereilten Folgerungen in Bezug auf das praktische Verhalten warne ich hier ausdrücklich, insbesondere von einem eudämonistischen Standpunkt aus, der von mir nicht geteilt, sondern entschieden bekämpft wird. Die Folgen des Unlustüberschusses und die praktische Stellung zu den Illusionen gelangen erst im dritten Abschnitt zur Behandlung.

zu leben haben und die Armut aufhört, dann geht es im Verlaufe von Generationen in sich zugrunde, weil die Ausscheidung der Untüchtigsten von der Fortpflanzung aufhört, und wird von außen her durch eine Invasion frischeren Blutes überschwemmt, die schließlich das untergehende Volkstum in sich resorbiert. Solange der Kampf ums Dasein in der Menschheit unentbehrlich bleibt, so lange wird auch die bittere Not den Regulator bilden, der die untüchtigsten Bestandteile ausscheidet, um dem überschüssigen Nachwuchs Raum zu schaffen. Daran kann keine soziale Utopie etwas ändern (vgl. meinen Aufsatz „Der vierte, fünfte und sechste Stand" in der „Woche" 1902, Nr. 3).

Armut, Krankheit, Alter und Tod sind effektive Unlust; ihre Gegensätze aber, auskömmliche Existenz, Gesundheit, Jugend und Leben, stehen ihnen nicht etwa als Lust, sondern als bloß indifferente Ausgangspunkte für eine zur Lust führende Betätigung gegenüber. Erst aus dem Inhalt des gesunden jugendkräftigen Lebens sollen sich die positiven Güter entwickeln, deren Lust als Gegengewicht gegen die Unlust jener drei Übel in die Wagschale geworfen werden kann; aber was sich dabei entwickelt, reicht bei weitem nicht aus, um ihr das Gleichgewicht zu halten. Die Krankheit verfolgt den Menschen schon vor der Geburt durch alle Altersstufen. Schlimm sind die akuten Krankheiten, die entweder zu raschem Tode oder zur Genesung führen, aber schlimmer die chronischen, deren Beschwerden, Schmerzen und Behinderung oft jahrzehntelang ertragen werden müssen, am schlimmsten die schweren chronischen Leiden, die, leicht beginnend, immer tiefer ins Siechtum bringen und endlich nach langen Martern mit Sicherheit zum Tode führen. Den Berufskrankheiten der Männer stehen die Schwangerschaften, Wochenbetten und Frauenleiden beim weiblichen Geschlecht gegenüber.

Das Alter hat den Vorteil, frei von den Leidenschaften der Jugend zu sein und bei reicherer Erfahrung ein unbefangeneres Urteil zu haben. Aber dieser klarere Blick macht nicht glücklicher, und er wird bezahlt mit geistiger Unproduktivität, und allerlei Fehlern, die auf andere abschreckend wirken: Schweigsamkeit oder Geschwätzigkeit, Gedächtnisschwäche, Vergessen des von andern Mitgeteilten, Wiederholung der eigenen Lehren, Erzählungen und Anekdoten, Splitterrichterei oder übermäßige Nachsicht gegen alle Fehler, Grämlichkeit und Knauserei. Durch abnehmende Sinnesschärfe, die bei hinreichend langem Leben immer zur Blindheit und Taubheit führt, wird der Verkehr mit der Außenwelt erschwert;

abnehmender Schlaf und Altersschwäche vermindern die Leistungsfähigkeit und die dauernde Konzentration der Aufmerksamkeit. Die früher gehegten Interessen für Personen und Sachen erlahmen, der Egoismus nimmt zu, und die geistige und körperliche Müdigkeit stellt sich immer häufiger und rascher ein. Schließlich nähert sich der psychische Zustand des Greises dem des Kindes, wie auch von der Natur durch das Wiederauftreten von Milchzähnen an Stelle der ausgefallenen Zähne angedeutet wird. Der senile Schwachsinn geht endlich in Blödsinn über. An diesem Tatbestand können alle Lobredner des Greisenalters nichts ändern; denn diese Lobredner beziehen sich auf eine Altersstufe vor Eintritt des senilen Schwachsinns und setzen eine ausreichende Sinnesschärfe, Gedächtniskraft und körperliche Rüstigkeit als fortbestehend voraus, was aber eben nur ausnahmsweise vorkommt (P. 114—116).

Der Tod kann vom rationellen Standpunkt kein Übel heißen. Solange man fühlt, lebt man ja noch, und wenn man tot ist, fühlt man nichts mehr, also auch keine Unlust und keinen Schmerz. Das Nichtsein, das weder Lust noch Unlust mehr hat, kann so wenig gefürchtet werden, wie der Übergang in ein anderes Leben, an das sich die Hoffnung klammert. Nur vom irrationellen Standpunkt des blinden Willens zum Leben und des instinktiven Selbsterhaltungstriebes ist der Tod ein Übel, die Todesfurcht und Todesangst eine Unlust. Dieses blinde Wollen lebt aber so mächtig in jedem Individuum, daß keinem diese Unlust erspart wird als dem, den der Tod plötzlich überfällt. Die Krankheitsleiden, die zum Tode führen, und die Todesfurcht sind die reelle mit dem Tode verknüpfte Unlust; beide fallen aber noch ins Leben, selbst der sogenannte Todeskampf des Organismus. Wer das zum Tode führende kranke Leben und mit ihm die Todesfurcht verlängert, der verlängert die mit dem Tode verknüpfte Unlust. Das tut aber die Heilkunst, deren Aufgabe es ist, das Leben, auch das kranke, möglichst zu verlängern; sie vergrößert das reelle Übel durch Vergrößerung seiner Dauer, bloß um das imaginäre Übel noch ein wenig hinauszuschieben. Bei den Tieren, die des Arztes und der Pflege ermangeln, beugt das Verhungern in barmherziger Weise einem allzulangen Leiden vor, weil das kranke Tier im Wettbewerb um die Nahrung bald unterliegt.

Nicht bloß der Buddhismus, auch das Christentum betrachtet das natürliche irdische Leben als ein Jammertal und eine Prüfungsstätte; andere Religionen, z. B. die ägyptische sehen es als eine Strafanstalt oder eine Verbrecherkolonie an, in welche die Seelen

verbannt sind, um eine mythische Schuld abzubüßen. Selbst das gottvertrauende Judentum und das weltfreudige Hellenentum ist in seinen vornehmeren Geistern zu der Einsicht gelangt, daß das Leben von Mutterleib an bis zum Grabe ein elend jämmerlich Ding sei, dessen Freuden eitel sind, und daß die Nichtgeborenen besser daran sind als die Lebenden und die, welche gelebt haben. Die Dichter variieren es in unzähligen Tonarten, daß Leben Leiden ist und daß das Glück nur in der Hoffnung oder Erinnerung gesucht wird.

Selbst die eudämonologischen Optimisten haben infolge der Diskussionen des letzten Menschenalters den Gegenwartsoptimismus des natürlichen Lebens mehr und mehr preisgegeben und sich auf die Verteidigung eines Zukunftsoptimismus und eines Optimismus des wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen und religiösen Lebens zurückgezogen. Das negative Lustwägungsergebnis für das gegenwärtige natürliche Leben der Menschheit darf nachgerade als ein feststehendes Resultat der Axiologie gelten, das nur noch von minder kompetenter Seite angezweifelt wird.

β) In der Zukunft.

Wenn im natürlichen menschlichen Leben der Gegenwart die Lust überwöge, so könnte man hoffen, daß eine Verfeinerung der Organisation, der nervösen Empfindlichkeit und des Gefühlslebens und eine Steigerung der Reflexion auch diesen Lustüberschuß steigern werde; da aber gegenwärtig die Unlust überwiegt, so muß eine solche Verfeinerung und Steigerung auch den Unlustüberschuß erhöhen. Dies gilt wenigstens dann, wenn man annimmt, daß eine solche Verfeinerung und Steigerung dem Bestande der Lust und Unlust gleichmäßig zugute kommen werde; es gilt in erhöhtem Maße, wenn man annimmt, daß die Empfänglichkeit für Unlustempfindungen sich bei gesteigerter Sensibilität in rascherer Progression erhöht als die für Lustempfindungen, wie dies nicht unwahrscheinlich ist. Die Erfahrung lehrt mit schwer zu verkennender Deutlichkeit, daß der Unlustüberschuß des Lebens um so geringer ist, je unempfindlicher das betreffende Individuum ist, und je weniger es infolge unentwickelter Intelligenz über seine Lage reflektiert. Deshalb ist der Unlustüberschuß im Naturzustande kleiner als im Kulturzustande, bei niederen Ständen kleiner als bei höheren, bei Kindern kleiner als bei Erwachsenen, beim weiblichen Geschlecht im Durchschnitt ein wenig kleiner als beim männlichen, beim Durchschnittsmenschen kleiner als beim

Genie (U. II, 352—353). Die Sehnsucht nach dem verlorenen Glück des Naturzustandes und der Kindheit ist aus diesem Gesichtspunkt eudämonologsich gerechtfertigt, insofern der Unlustüberschuß bei beiden geringer war oder das negative Wägungsergebnis dem Nullpunkt näher lag; aber es ist eine Illusion, daß es damals positiv war, oder gar, daß jene Zustände auch nach andern Maßstäben wertvoller waren (B. 511—512).

Da wir nun sicher annehmen dürfen, daß mit dem fortschreitenden Kulturprozeß die Empfänglichkeit und Reflexion steigen wird, so ist damit auch eine subjektive Ursache zur weiteren Steigerung des gegenwärtigen Unlustüberschusses gegeben. Eine zweite subjektive Ursache liegt in der Auflösung und Zersetzung der Illusionen, die mit der zunehmenden Intelligenz notwendig weitergehen muß. Wie in den Altersstufen des Einzellebens die Illusionen allmählich entschwinden, nachdem sie teleologisch ihre Schuldigkeit getan haben, so werden sie auch in den Altersstufen der Menschheit in dem Maße vergehen, als sie für die Zwecke des Prozesses entbehrlich, d. h. durch andere im Laufe der Kultur entwickelte psychische Faktoren ersetzt werden. Einerseits wird die reale Lust, die auf illusorischen Vorstellungen ruht, in sich zernagt und angekränkelt durch den Widerspruch zwischen der fortbestehenden instinktiven Illusion und dem Besserwissen der kritischen Reflexion; andrerseits wird die antizipierte Lust der Hoffnung in sich geknickt, wenn die illusorische Erwartung zukünftiger realer Lust als illusorisch durchschaut wird. Wenn auch das konkrete Wollen der instinktiven Triebe teleologisch und ethisch trotz der erlangten Einsicht in ihre eudämonologische Prellerei restituiert wird, so wird dadurch doch die auf sie gegründete illusorische Lusterwartung nicht mit restituiert (vgl. meinen Aufsatz „Die Illusion“ im Türmer-Jahrbuch 1906, S. 63—74). Deshalb hat der Eudämonismus ganz recht, die illusionszersetzende kritische Reflexion der Grausamkeit und Härte anzuklagen (U. II, 293—294, 353, 381—382, 387; N. 110—116; P. 253—254; Fr. 161 bis 163). Aber die einmal erwachte Reflexion ist nicht wieder zu hemmen, und darum muß der Prozeß der Illusionenauflösung unerbittlich weitergehen.

Eine dritte Ursache zum Wachstum des Unlustüberschusses mit fortschreitender Kultur ist die Zunahme der Bedürfnisse und Ansprüche bei zunehmender Gütermenge und fortschreitender Steigerung des Unterschiedes im Güterbesitz der begünstigten Minderheit und der großen Menge. Man sieht im Kulturprozeß die

Masse der verfügbaren Güter nicht nur überhaupt, sondern auch pro Kopf beständig wachsen und zieht daraus den übereilten Schluß, daß auch das Lustergebnis proportional wachsen müsse. Man übersieht aber dabei, daß früher die geringere Gütermenge weniger als Entbehrung empfunden wurde wie jetzt die größere. Die Bedürfnisse und Ansprüche, die jetzt durch ihre Nichtbefriedigung Unlust erwecken, konnten dies früher gar nicht, weil sie noch nicht existierten, sondern erst durch das Wachstum der Gütermenge hervorgerufen sind. Es liegt in der Natur des Menschen, daß seine Bedürfnisse und Ansprüche immer noch rascher wachsen als die zu ihrer Befriedigung verfügbaren Mittel. Die Not und das Elend der Volksmassen wird immer geringer, und grade darum wächst stetig ihre Unzufriedenheit, und zwar am sprunghaftesten in solchen Epochen, wo auch die Gütermenge sprunghaft anschwillt. Daß die Ansprüche der Masse noch gesteigert werden durch den Anblick der verfeinerten Genußmittel, die nur der begünstigten Minderheit zur Verfügung stehen, wirkt dabei als ein die Unzufriedenheit verschärfender Umstand mit, der sich besonders dem Bewußtsein aufdrängt. Die Sache wäre aber auch ohnedies dieselbe, wenngleich dann die Unzufriedenen eher in Verlegenheit wären, die Gründe ihrer Unzufriedenheit namhaft zu machen (Tb. 101—122).

Ähnlich ist es mit der Abstellung der Übel. Wer aus einer ungünstigen Lebenslage in eine minder ungünstige gelangt, der empfindet zwar für den Augenblick eine Kontrastlust, aber keine verrauscht so schnell wie diese. Man kann auch gar nicht verlangen, daß der Mensch oder die Menschheit eine immer noch ungünstige Lage dauernd als Lust und nicht vielmehr als Unlust empfinden solle, selbst wenn gelegentlich ein gedanklicher Rückblick auf die früher noch ungünstigere Lage erfolgt. Der unzufriedene Arbeiter pfeift auf den geschichtlichen Nachweis, daß der Arbeiterstand es vor ein und zwei Jahrhunderten noch viel schlechter gehabt habe, und findet, daß durch diesen Hinweis seine Beschwerden nicht erleichtert werden. Das Übel gleicht dem Drachen, dem für jeden abgeschlagenen Kopf zehn neue nachwachsen; es ändert seine Gestalt, aber es weicht niemals vom Menschen, und je verwickelter die Zurüstung des Lebens, die Formen des Zusammenlebens und die Interessen werden, desto mehr Angriffspunkte erhält es, um sich spürbar zu machen (U. II, 385—386; P. 189—192, 252).

Wer es darauf anlegt, die Menschen glücklicher oder weniger

unglücklich zu machen, der muß Stumpfsinn, Leichtsinn und Illusionen befördern, und zu dem Zweck die Kultur zurückschrauben; wenn dies auch für den Augenblick unangenehm empfunden wird, weil es mit dem Wahne, durch Kulturfortschritte glücklicher zu werden, in Widerspruch gerät, so ist es doch das einzige Mittel, den Unlustüberschuß der Menschheit auf die Dauer zu verringern (B. 508—510). Wer dagegen dem Kulturfortschritt dienen will, der darf keinen Anstoß daran nehmen, wenn die kritische Reflexion ihm diesen Wahn zersetzt, und er einsieht, daß er die Menschen auf die Dauer bloß noch unglücklicher macht. Wir müssen nun einmal vorwärtskommen, und wir sehen, daß und wie sehr wir vorwärtskommen; aber es ist ein Wahn, daß wir durch diese Fortschritte glücklicher oder auch nur minder unglücklich werden. Wir begreifen die Nützlichkeit dieses Wahnes im Interesse des Fortschritts, insofern er den Glückseligkeitsdurst als Vorspann der Kulturentwickelung verwertet (U. II, 375). Tatsächlich aber besteht eine unlösbare Antinomie zwischen Fortschritt und Glückseligkeit, die bereits Kant geahnt und begründet hat (P. 75—76, 88—89).

Aller Fortschritt beruht auf Wettbewerb, Konkurrenzkampf, Auslese des Tüchtigsten im Kampf ums Dasein, Anspannung aller Kräfte zur Überbietung der übrigen und zur Erlangung der brauchbarsten Waffen und Organisationen für den ferneren Wettbewerb. All solcher Kampf ist aber peinlich, schlägt den Unterliegenden die schwersten Wunden und läßt selbst die Sieger nicht recht zum ungetrübten Genusse ihres Sieges kommen. Die langandauernde Arbeit der Rüstung zu diesem Kampf verleidet dem größten Teil der Menschen in wachsendem Maße das Leben, und erfordert allein schon die größten Opfer an Behagen, Zeit und Gut, wenngleich er die durchschnittliche Tüchtigkeit der Menschen erhöht. Dies alles gilt nicht nur für den kriegerischen Kampf der Stämme und Völker, durch den die Mischrassen, Nationen und Staaten sich bilden und schließlich die tüchtigsten zum Alleinbesitz der Erde gelangen müssen, sondern auch für den wirtschaftlichen Wettbewerb und die geistige Konkurrenz. Der wirtschaftliche Kampf ums Dasein der Völker wie der einzelnen hat nicht weniger, sondern wegen seiner stetigen Dauer noch weit mehr Jammer, Not, Elend und Verwüstung im Gefolge, als der kriegerische, der seine Greuel auf kürzere Zeitabschnitte zusammendrängt. Um alle verfügbaren Kräfte anzuspannen, entfremdet er mehr und mehr das Weib dem Schoße der Familie, wo es sich am wohlsten fühlt,

und treibt es unbarmherzig, sich an Arbeiten zu beteiligen, für die seine Kräfte im Durchschnitt zu schwach sind. Die geistige Konkurrenz raubt den Kindern ihre Kindheit, um sie rechtzeitig mit den Waffen der Bildung auszurüsten.

Je wertvoller eine Institution für den Kulturfortschritt ist, desto größer pflegt der Unlustüberschuß zu sein, den sie der Menschheit bringt; wenn man also anfängt, sie an dem eudämonologischen Maßstabe zu prüfen, so kann sie in diesem Werte um so weniger bestehen, je höher ihr Entwickelungs- und Zweckmäßigkeitswert ist. Daß gegenwärtig die zersetzende Kritik sich notwendig gegen die Institutionen der Ehe, des Eigentums, des Erbrechts, des Zinses usw. wenden muß, entspringt einfach daraus, daß jetzt endlich einmal die Konsequenzen des eudämonistischen Prinzips ohne Vermengung mit anderen Prinzipien und ohne pietätvolle Scheu vor ehrwürdiger Überlieferung gezogen werden. Jeder Versuch der eudämonologischen Rechtfertigung dieser Institutionen ist aussichtslos; man muß den Angreifern entweder zugeben, daß sie recht haben, oder man muß die Berechtigung ihres Wertmaßstabes im Gegensatz zu andern höheren Wertmaßstäben bestreiten. Diese Kritik hätte aber niemals mit irgendwelchem Erfolge auftreten können, wenn der eudämonologische Optimismus im Rechte wäre (B. 526, 532—570).

Diese Antinomie zwischen Fortschritt und Glückseligkeit würde selbst in dem Falle, daß gegenwärtig ein positives Wägungsergebnis bestände, es für die Zukunft, früher oder später, in ein negatives verwandeln. Ist nun aber schon gegenwärtig das Wägungsergebnis des natürlichen Lebens negativ, so muß der Unlustüberschuß um so größer werden, je weiter der Kulturprozeß fortschreitet.

Aus diesem Gesichtspunkt erscheint die Frage über das Wägungsergebnis in der Gegenwart als eine Frage von untergeordneter Bedeutung, auf deren Entscheidung nicht mehr viel ankommt, weil die Negativität des Gesamtergebnisses für die Dauer der Menschheit doch gesichert ist, gleichviel, ob ein positives Ergebnis der Gegenwart künftig ins Negative umschlägt, oder ob ein schon jetzt negatives Ergebnis in Zukunft nur noch größer wird. Es ist dabei zu beachten, daß die Zahl der gleichzeitig lebenden Menschen immer größer wird, also die künftigen Saldos der Menschheit weit schwerer ins Gewicht fallen als diejenigen vor und bei Beginn des Kulturprozesses, wo die Erdbevölkerung noch sehr spärlich war (P. 251—252). Je höher die Kultur steigt,

in desto mehr Menschen muß die Überzeugung Wurzel fassen, daß der Kampf mit dem Leide vergebliche Mühe ist, weil das Leid in irgendwelcher Gestalt unentrinnbar ist wie der Tod (P. 371 bis 373). So wird der höchstmögliche Kulturfortschritt zur Kraft, die den Wahn des eudämonologischen Optimismus überwindet und die Menschheit auf ihre wahre Aufgabe hinweist (U. II, 386 bis 389).

b) Das Wägungsergebnis im geistigen Leben.

Man kann den Unlustüberschuß im natürlichen Leben der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugeben und doch einen Lustüberschuß in ihrem Gesamtleben behaupten, wenn man der Meinung ist, daß das geistige Leben in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion einen Lustüberschuß liefert, der größer ist als der Unlustüberschuß des natürlichen Lebens. Deshalb sind die Gebiete des geistigen Lebens einzeln auf ihr Wägungsergebnis zu prüfen.

α) Im intellektuellen Leben.

In intellektueller Hinsicht verhalten die meisten Menschen sich nur aufnehmend, ein kleiner Teil gibt das von andern Empfangene durch Lehre und Unterricht weiter, und nur ganz wenige fördern den Stand der Menschheitserkenntnis durch eigne produktive Zutaten. Das rezeptive Verhalten dient der Neugier und Wißbegier zur Befriedigung, aber vorzugsweise in der Kindheit und Jugend, wo das Bewußtsein noch frisch und unermüdet ist. Aber selbst die Jugend hat mehr Freude daran, anschauliche Eindrücke in sich aufzunehmen oder für Probleme, die ihr selbst aufgetaucht sind, von andern die Lösung zu empfangen, als zusammenhängende Belehrung in sich aufzunehmen. In der Regel ist es sogar ein praktischer Zweck, der sie zur Frage drängt, um mit Hilfe verbesserter Erkenntnis die praktische Aufgabe besser bewältigen zu können, und die Lust an der Wissensvermehrung tritt zurück hinter der Lust an der Erweiterung des persönlichen Könnens. Das Interesse des Lernens richtet sich in der Regel auf ganz bestimmte Gebiete und Ziele und ist selten ein allgemeines, das wahllos allen gebotenen Lernstoff mit Gier verschlingt. In der Kindheit kann aber auf diese Besonderung des Wissensdranges keine Rücksicht genommen werden, und nach erledigter Schule richtet sich der Lerneifer, sofern er nicht schon erkaltet und durch andere Interessen verdrängt ist, vorzugsweise auf solche Ziele,

mit denen kein brotverschaffender Beruf verknüpft ist. Jedoch aus praktischen Gründen muß das Brotstudium vorangehen und darf den Lieblingsstudien keinen oder allzu wenig Spielraum lassen. Ist aber jemand in der Lage, an Broterwerb nicht denken zu müssen und glaubt, sein Leben mit rezeptiver wissenschaftlicher Beschäftigung ausfüllen zu können, dann muß er nach nicht zu langer Zeit zu seinem Schrecken erfahren, daß die bloße Rezeptivität den Menschen nicht ausfüllt, und daß er ein zwecklos vergeudetes Leben hinter sich und eine öde, gähnende Leere vor sich hat.

Teils um der Leere der bloßen Rezeptivität zu entfliehen, teils um mit der intellektuellen Betätigung einen Broterwerb zu verknüpfen, wenden sich viele der mit Erkenntnisdrang Ausgerüsteten dem Lehramt zu. Aber der Lehrerberuf ist in erster Reihe ein pädagogischer und erst in zweiter Reihe und nebenbei auch ein intellektueller Beruf; es kann jemand große Wißbegier und regen Lerneifer, aber gar kein pädagogisches Talent und geringe Lehrbefähigung haben. Ein solcher wird sich trotz großer intellektueller Anlagen im Lehrerberuf gradezu unglücklich fühlen, während ein anderer mit Liebe zur Jugend, erziehlicher Leidenschaft und pädagogischem Takt Begabter sich in diesem Beruf wohl fühlen und segensreich wirken kann, wenn auch sein Erkenntnistrieb verschwindend klein und seine intellektuelle Befähigung tief unter dem Durchschnitt ist. Aber auch wer intellektuelle und pädagogische Veranlagung verbindet, wird bald erkennen, daß die Berufstätigkeit ihn in seinem Erkenntnisstreben nicht fördert, sondern bloß hemmt, indem sie den Hauptteil seiner Kräfte für den handwerksmäßigen Betrieb des Amtes aufzehrt. Auch die Art der Vorbildung, die für die Prüfungen des niederen und höheren Lehramts verlangt wird, bereitet den Wissensdurstigen, die da gewähnt hatten, bei dieser Gelegenheit an den Brüsten der Wissenschaft zu saugen und ihre allgemeine Bildung namhaft zu fördern, eine große Enttäuschung. Weit eher ist der fachmäßige Betrieb der Prüfungsvorbereitungen dazu angetan, von dem Erwerb allgemeiner Bildung abzuhalten und (namentlich für das niedere Lehramt) den Gesichtskreis zu beengen und den Geist zu verknöchern.

Wenn aber jemand aus Scheu vor diesen Unannehmlichkeiten der lehramtlichen Überlieferung der Kenntnisse aus dem Wege geht und sich der Journalistik zuwendet, so kommt er aus dem Regen in die Traufe. Es klingt ja recht ideal, sich einem Beruf zu widmen, der die höchsten Errungenschaften des Geistes aus schweren Barren in kleine Münze umprägt und unter die Leute bringt. Aber

wenn dort die Verknöcherung in Schablone und toten methodischen Formalismus droht, so hier die Verwahrlosung in schnellfertiges oberflächliches Geschwätz. Der Journalist hat den dringendsten Anlaß, seine allgemeine Bildung so hoch wie möglich zu steigern, aber er hat weder die Zeit dazu, noch auch, wenn er es getan hat, in jedem Falle den nötigen Raum zur Verfügung, um irgendein Problem gründlich zu behandeln.

Es ist seine Aufgabe, sofort und ohne Vorbereitung über alles zu schreiben, gleichviel ob er zufällig davon etwas versteht oder nicht. Die moralische Abhängigkeit von dem kapitalistischen Unternehmertum, dem politischen Parteiwesen und von den mit beiden zusammenhängenden Kliquen zwingt den Journalisten, seine eigentliche Meinung zu verhüllen und sich der seiner Auftraggeber anzubequemen in fast noch demütigender Weise als dies beim Lehramt der Fall ist. Der ideale Nimbus des Journalistenberufs zerstiebt bei näherer Bekanntschaft noch schneller als der des Lehrerberufs.

So bleiben denn eigentlich nur die wenigen übrig, die als Forscher oder Denker den Stand der Kenntnisse erhöhen. Wenn diese von der intellektuellen Betätigung einen Lustüberschuß hätten, so würde der doch für die ganze Menschheit gar nicht ins Gewicht fallen; aber sie haben ihn auch noch nicht einmal. Auch in ihrem Leben sind die Augenblicke verschwindend selten, wo ihnen die Freude einer Entdeckung oder Erfindung, kurz einer wirklichen Erweiterung des Gesichtskreises zuteil wird. Diese seltenen Augenblicke aber müssen sie bezahlen mit langen, mühsamen Vorarbeiten, langen technischen Ausarbeitungen, in denen allen die Unlust die Lust weit überwiegt, und endlich mit Kämpfen um die versagte Anerkennung. Je größer die intellektuelle Leistung bei einer Kenntniserweiterung ist, desto größer ist notwendig der Widerstand gegen ihre Anerkennung bei allen denen, die sie nicht vollbracht haben; die allgemeine Anerkennung fliegt dagegen einer wissenschaftlichen Leistung um so leichter und williger zu, je zufälliger und verdienstloser sie ist (z. B. zufällige Auffindung einer alten Handschrift, oder einer neuen Art von Ätherstrahlung).

Wenn die Lösung von Problemen gefunden wird, die die Zeit bewegen, so nehmen viele freudigen Anteil daran; aber die Lösungen, die man in der Kindheit und Jugend schon fertig vorgefunden hat, nimmt man als etwas Selbstverständliches hin, ohne an ihnen noch Lust zu empfinden. Sie mehren den Lernstoff, der bewältigt werden muß, ehe man auf der Höhe ist;

die Unlust des Lernens wächst aber wieder mit der Masse dieses Lernstoffs. Schon jetzt ersticken wir auf allen Gebieten in der Masse des Lernstoffs; wer irgendeine wissenschaftliche Aufgabe behandeln und dabei dem Vorwurf des Dilettantismus entgehen will, muß sich durch einen solchen Wust von Vorarbeiten hindurchlesen, daß er von Glück sagen kann, wenn ihm dann kein Mühlrad im Kopfe herumgeht. Wenn die Menschheit bloß noch zehntausend Jahre so weiterlebt; so ist ja schon die bloße Geschichte nicht mehr zu bewältigen. Die Last, die auf die Köpfe der Kindheit und Jugend gewälzt wird, wird immer größer, und die Arbeitsteilung wird immer spezialisierter. Aus beiden Gründen aber wird die Unlust der intellektuellen Betätigung je länger desto mehr ihre Lust überwiegen. Die Jünglinge haben sich das Lernen schon verekeln müssen, ehe sie in das rechte Lernalter eintraten; denn je mehr das jugendliche Gehirn durch Belastung angestrengt wird, desto früher stellt sich die Ermüdung ein, die den Überdruß am weiteren Lernen hervorruft.

Früher oder später tritt diese Ermüdung bei jedem auch jetzt schon ein, wenn er nur lange genug lebt. Darum muß ja Tod und Geburt die Mauserung des Bewußtseins in der Menschheit vornehmen, damit an Stelle der ermüdeten Gehirne frische eintreten (Le. VIII, 308—311). Wer ein Menschenalter hindurch einer bestimmten Wissenschaft oder Kunst seine volle Kraft und seine Neigung gewidmet hat, der ist in der Hauptsache verbraucht. Das schließt nicht aus, daß er in mehr maschinenmäßiger Gewohnheit seine Arbeiten und Forschungen fortsetzt und in der Durcharbeitung und zusammenfassenden Vollendung früher konzipierter Gedanken Tüchtiges leistet. Er wird sogar die gewohnte Tätigkeit fortsetzen müssen, weil er zu alt ist, um etwas anderes anzufangen, und doch nicht vor der öden Langeweile stehen mag. Aber er wird schwerlich noch neue Einfälle und bahnbrechende Ideen konzipieren, wird die Überwindung der Müdigkeit stets als eine gewisse Unlust empfinden, und wird die Unlust der mechanischen Vorarbeiten in sehr verstärktem Maße fühlen. In ähnlicher Lage wird sich aber auch die alternde Menschheit befinden, wenn sie schon einen allzu großen Wust von Einzelkenntnissen in ihren Bibliotheken und Lehranstalten aufgespeichert hat (U. II, 338—342, 379—380).

Die Lust, welche die Erkenntnis und Wissenschaft dem Menschen unmittelbar bereitet, wird aus zwei Gründen sehr überschätzt. Erstens verwechselt man ihren unmittelbaren Lustwert

mit ihrem mittelbaren Lustwert oder ihrem Nutzen zur Förderung der Technik und zur Beherrschung der Natur, und zweitens verwechselt man ihren Lustwert mit ihrem Erkenntniswert. Der mittelbare Nutzen, den die Wissenschaft unzweifelhaft bringt, würde nicht mehr als Lustwert des intellektuellen, sondern als ein solcher des natürlichen Lebens zu buchen sein; aus dem Vorhergehenden erhellt aber schon, daß dieser Lustwert illusorisch ist und tatsächlich auf einen Entwickelungswert oder Zweckmäßigkeitswert hinausläuft, der nur durch unwillkürliche Vertauschung der Wertmaßstäbe in einen Lustwert umgedeutet wird. Insofern der Fortschritt der Wissenschaft einer der mächtigsten Hebel der Kulturentwickelung ist, wird er durch die Antinomie von Fortschritt und Glückseligkeit zugleich zu einem der kräftigsten Steigerungsmittel des Unlustüberschusses in der Menschheit.

Am erkenntnistheoretischen Maßstabe bemessen ist natürlich der Wert des intellektuellen Lebens ein Maximum; d. h. die Wissenschaft hat ihren Eigenwert und ihre Würde in sich. Aber daß dieser Erkenntniswert des intellektuellen Lebens und der wissenschaftlichen Betätigung zugleich einen positiven Lustwert darstelle, das ist eine grundlose Unterstellung, die auf einer gedankenlosen Verwechselung ganz verschiedener Wertmaßstäbe beruht (P. 107—108). Wenn man sich über den Lustwert des intellektuellen Lebens klar werden will, so braucht man sich nur einmal vorzustellen, wie viel von Erkenntnisstreben und wissenschaftlicher Betätigung in der Menschheit übrig bleiben würde, wenn man alle Beweggründe dazu hinwegnähme, die auf andere Triebfedern als den Erkenntnistrieb wirken. Wieviel Kinder würden noch etwas lernen, wenn Staat und Familie sie nicht dazu zwängen? Wieviel Jünglinge würden noch studieren, wenn es keine studierten Berufe mehr gäbe, die einen Broterwerb und die Aussicht auf Beförderung darbieten? Wie viel Menschen würden sich noch mit Lektüre plagen, wenn sie in der Geselligkeit niemals etwas von dem Gelesenen erwähnen dürften, also ihre Eitelkeit keine Rechnung dabei fände? Wer würde sich noch um Entdeckungen und Erfindungen bemühen, wenn weder Gewinn noch Ehre dabei zu erlangen wäre? Wie viel Arbeiten würden noch zur Veröffentlichung verfaßt werden, wenn der Name aller Verfasser ewiges Geheimnis bliebe? Es ist gut, daß andere Triebfedern dem Erkenntnistriebe als Vorspannpferde beigesellt sind, denn er allein würde den Karren schwerlich aus dem Sumpfe der Trägheit herausziehen.

Es können nur ganz besondere Ausnahmenaturen, etwa ein Aristoteles, Spinoza, Hegel, sein, die die höchste Glückseligkeit des Daseins im reinen Erkennen suchen. In seltenen Ausnahmefällen mag ein solcher einseitiger Intellektualismus vorkommen; aber es wäre ganz irrig, ihn für die Menschheit zu verallgemeinern. Solche Ausnahmenaturen sind dann eben keine normalen Menschen mehr, sondern monstra per excessum. Sie folgen ihrer abnormen Veranlagung, wenn sie sich mit ganzer Leidenschaft in den Intellektualismus stürzen, und fühlen sich unglücklich, wenn die Umstände sie hindern, ihrer Eigenart nachzuleben. Aber glücklich werden sie darum nicht, wenn sie in der Lage sind, ihrer Neigung zu folgen. Je höher ihr Genius sie trägt, desto mehr entschwindet für sie der Unterschied zwischen Ungebildeten, Halbgebildeten und Gebildeten; sie verstehen wohl die Menschen noch, aber die Menschen verstehen sie nicht mehr. Menschlich mögen sie in Beziehungen bleiben, in denen sie sich zu beständiger Akkommodation herabschrauben müssen; geistig aber verfallen sie je länger desto mehr der Vereinsamung. Dabei sind solche geistig hochstehenden Individuen auch zart besaitet und deshalb gegen alle Unlust des natürlichen und geistigen Lebens ungeschützt, und darum leiden sie immer unter der Last des Lebens weit schwerer als der Durchschnitt der Menschen. Verhärten sie sich aber in philosophischem Gleichmut und intellektuellem Indifferentismus gegen die Unlust, dann verhärten sie sich gleichzeitig ebensosehr gegen die Lust und machen ihre ohnehin schon trübselige geistige Vereinsamung noch trauriger durch Verödung des Gefühlslebens. Dann haben sie das Mehr an intellektueller Lust, das sie über den Durchschnitt der Menschen hinaus genießen, wahrlich teuer genug bezahlt; und doch steht diesem Mehr an intellektueller Lust ein noch größeres Mehr an intellektueller Unlust gegenüber, da sie sich mehr mit geistiger Arbeit gemüht und geplagt und mehr zeitweilige intellektuelle Unbefriedigung durchlebt haben als der Durchschnitt der Menschen.

β) Im ästhetischen Leben.

Das ästhetische Leben umfaßt das rezeptive Genießen und das Hervorbringen des Schönen. Schon das erstere ist auf eine kleine Minderheit der Menschen beschränkt; das letztere auf wenige Ausnahmenaturen (U. II, 339—340; Tb. 67—69).

Das ästhetische Genießen ist im großen und ganzen eine

schwache, von anderen Eindrücken leicht zu übertäubende Lust (Pl. 231—232); nur in ganz seltenen Ausnahmefällen steigt es zu einer Höhe, in der man alles Leid der Welt darüber vergißt, und auch dann rauschen solche Entzückungen flüchtig vorüber. Die Zahl der Menschen, die solche begnadigte Augenblicke erleben, ist sehr gering, und auch sie können sich nur weniger solcher Augenblicke in ihrem Leben rühmen (Tb. 76—78); bei den allermeisten bleibt das ästhetische Empfinden auf Spuren beschränkt, die für ihre Lebensbilanz kaum ins Gewicht fallen. Meist wird sogar noch das sinnlich Angenehme, das stofflich Reizende und Anziehende mit dem Schönen verwechselt, und dem ästhetischen Leben werden Empfindungen gut geschrieben, die eigentlich außerästhetischer Art sind.

Wer die hinreichende ästhetische Veranlagung besitzt, muß auch die Gelegenheit gehabt haben, sie auszubilden, und muß außerdem die Mittel haben, sich solche ästhetische Genüsse zu gewähren. Die Ausbildung bereitet aber mehr Unlust, als alle spätere Rezeptivität Lust gewährt; denn sie beruht in einer technischen Schulung, zu der man schon als Kind gezwungen werden muß, und die nur von produktiven Talenten freiwillig übernommen wird in der Hoffnung auf künftige Berufsausübung und künstlerische Produktion. Die Gelegenheit zum Genusse des Schönen bietet sich nur dem Wohlhabenden, der für Bücheranschaffung, Theater, Konzerte, Kunstausstellungen und Reisen Geld und Zeit übrig hat. Der Arme findet nur dann eine immerhin sehr beschränkte Gelegenheit zum Naturgenuß, wenn er in einer schönen Gegend lebt, und zum Kunstgenuß, wenn er in einer größeren Stadt mit unentgeltlichen Kunstsammlungen, Bibliotheken und wohlfeilen Musik- und Bühnenaufführungen wohnt. Das hilft ihm aber auch nichts, wenn ihm jede Vorbildung zum Genuß des Schönen fehlt. Die Bestrebungen zur Verallgemeinerung des ästhetischen Lebens sind sehr anerkennenswert, können aber ihrer Natur nach immer nur unter günstigen örtlichen Verhältnissen beschränkte Erfolge erzielen (Ae. II, 430—431). Das ästhetische Leben ist seiner Natur nach aristokratisch und wird es in seinen vorgeschrittenen Formen immer bleiben, wenn auch die Masse mehr und mehr ästhetische Brosamen erhält, die von der aristokratischen Tafel abfallen. Wo es gelingt, die Kunst zu demokratisieren, wird sie auch in demselben Maße entadelt, herabgezogen und plebejisiert (Militärmusik, Männergesangvereine, Leierkasten, Farbendrucke).

Der Genuß des Naturschönen liegt dem Landmann, der in einer schönen Gegend wohnt, völlig fern; der Mensch muß erst durch das Kunstschöne zum Verständnis des Naturschönen erzogen werden. Der Sinn für Naturschönheit erwacht darum erst auf einer vorgerückten Kulturstufe und ist auch dann noch fast ausschließlich bei den gebildeten Ständen zu finden. Er wird um so lebhafter, je stärker sich die eigene Entfremdung von der Natur dem Bewußtsein aufdrängt; am höchsten ist er deshalb bei den nervösen Großstädtern entwickelt, die aus dem Studium vieler Landschaftsbilder auch die feinen, versteckten, intimen Schönheiten der Natur erkennen gelernt haben, und deren Sehnsucht nach dem verlorenen Frieden der Natur auf den Gipfel gelangt ist (Pl. 228—229). Aber grade der Großstädter, der alles in Eile abmachen muß, zahlt einen hohen Preis für den Genuß des Naturschönen auf seiner Ferienreise, indem er das Gedränge der Fahrgelegenheiten, die schlechten Quartiere usw. über sich ergehen läßt (Tb. 60—61). Dieser Kaufpreis an Unlust wächst von Jahrzehnt zu Jahrzehnt; denn immer größer wird der Strom der Vergnügungsreisenden, immer mehr wird die Naturschönheit durch die vordringende Kultur und ihre Technik geschädigt, ihres idyllischen Friedens und ihrer unentweihten Erhabenheit beraubt, und immer weiter muß man reisen, um noch unberührte Natur zu finden, wenn man nicht die in der Nähe versteckte zu suchen versteht (Tb. 59—60).

Daß ein großer Teil des vorgeblichen Natur- und Kunstgenusses bloße Heuchelei der Eitelkeit ist, wird man kaum bestreiten; die Leute schämen sich bloß, die Mode nicht mitzumachen, haben aber oft genug auf seiten der ästhetischen Lust gar nichts zu buchen, während sie die Unlust der damit verknüpften Unbequemlichkeiten voll auskosten müssen. Soweit sie aber einen Genuß bei der Betrachtung des Naturschönen haben, ist derselbe teils kein ästhetischer, teils ruht er auf leicht zu durchschauenden Illusionen. Die meisten Menschen freuen sich an der Natur, weil sie ihrem Bewegungstrieb, ihrer Neugier, ihrem Erholungsbedürfnis Genüge tun, oder die Lust aus dem Selbstgefühl genießen wollen, die mit dem siegreichen Überwinden von Schwierigkeiten verbunden ist (Kletterfexe), und verwechseln dann diese Lust mit dem ästhetischen Naturgenuß, den sie aus Eitelkeit gern haben möchten, aber tatsächlich nicht haben. Soweit aber ihre Lust an der Natur auf dem Gegensatz des idyllischen Naturfriedens zu der hastenden Unruhe des Menschheits-

getriebes beruht, stützt sie sich auf eine Täuschung, weil die menschliche Friedenssehnsucht etwas in die Natur hineinträgt, was gar nicht in ihr zu finden ist (Tb. 57—59). Auch in der Natur, sowohl der unorganischen wie der organischen, wütet überall erbarmungsloser Kampf und Streit, der sich nur dem oberflächlichen Blick entzieht. Wenn die zerstörenden Naturmächte sich verderblich gegen die Menschheit kehren, dann vergeht auch dem Menschen diese Illusion (Tb. 55—56), und die Erhabenheit des Grausigen oder auch Tragischen tritt bei dem ästhetischen Betrachter an die Stelle des anmutig Schönen und rührend Friedlichen.

Es ist ein großer Irrtum, zu glauben, daß das, was nach seinem Oberflächen-Schein dem unbeteiligten Beobachter als schön erscheint, auch in sich glücklich sei, so daß der Beschauer durch Selbstversetzung in das Objekt gleichsam an seinem Glücke teilnehmen könne. Dem steht entgegen, daß das Idyll nur eine untergeordnete Kunstgattung darstellt, die ästhetische Lust sich aber um so höher erhebt, je leidvoller und schmerzlicher das Dargestellte ist (Tb. 64—66). Die Kunst will und soll aber den Menschen durch die ästhetische Verklärung des Dargestellten und durch die ästhetische Überwindung der realen Konflikte über das reale Leid in eine Sphäre idealer Freiheit und Heiterkeit erheben; sie kann dies aber nur, wenn sie sich mit dem Leide befaßt, nicht aber, wenn sie ihm aus dem Wege geht und sich an die Bilder realer Lust hält. Die Poesie als die höchste der Künste bringt dieses Verhältnis am deutlichsten zur Anschauung, wenn ihr auch als Kontrast der Jubel der Seligkeit nicht fehlen darf (Tb. 66, 70—75; P. 145—155).

Für die künstlerische Produktion ist das Wägungsergebnis noch ungünstiger als für das rezeptive Genießen. Denn wenn auch dem mit einem Kunsttalent Begabten die Unlust der Ausbildungszeit durch die Hoffnung auf künftige Verwertung gemildert wird, so treten doch auch andrerseits so gesteigerte Anforderungen an seine technische Ausbildung heran, daß er eine viel schwerere Last zu tragen hat. Wer z. B. vom 8. bis zum 18. Jahr täglich 6—8 Stunden Klavier geübt hat, der ist fertig, — ob als Klavierspieler oder mit seinen Nerven, das bleibt offene Frage. Nun müssen sich aber tausend Jünger zur Kunst herandrängen, wenn durch natürliche Auslese aus ihnen hundert Künstler herausgesiebt werden sollen; die 900 übrigen tragen das Leid eines gescheiterten Lebens, wenn sie nicht auch äußerlich zu-

grunde gehen. Es müssen ferner 100 Künstler in den Wettbewerb treten, damit ein Hervorragender unter ihnen auftauche; die 99 übrigen leiden an der Bitterkeit, entweder die Unzulänglichkeit ihres Talents zur künstlerischen Aufgabe zu erkennen, oder bei Verkennung ihrer Talentgrenzen die Ungerechtigkeit der Welt und des Schicksals anzuklagen. In der Wissenschaft kann auch das Mittelmäßige noch wertvoll als Beitrag zum Fortschritt des Ganzen sein, in der Kunst hat das Mittelmäßige allenfalls noch einen Marktwert, aber keinerlei Entwickelungswert. Die Entwickelung verlangt hier 999 Opfer, um einen einzigen Treffer zu erzielen.

Schon diese Opfer pflegen zu den feinfühliger organisierten Menschen zu gehören; das eine große Talent aber, zu dessen Hervorziehung sie geopfert werden mußten, wird es im höchsten Maße sein, insbesondere, wenn es ein echtes Genie ist. Erzielt es rechtzeitig großen materiellen Gewinn, äußere Ehren und Ruhm, so liegt darin eine schwere Gefahr für sein Gleichgewicht, an der schon mancher Genius gescheitert ist; bleiben aber diese Erfolge aus, oder kommen sie erst im höheren Alter oder nach dem Tode, so leidet der Künstler unter dem Mangel an Anerkennung. Auf alle Fälle ist das Genie eine Dornenkrone und der Ruhm ein Martyrium (Pr. 200—207; U. II, 331—333). Die feinfühligere Organisation läßt es alle Unlust des natürlichen Lebens zehnfach schwer empfinden und fügt die besondere mit dem Künstlerberuf verbundene Unlust noch hinzu; in seinem Schaffen aber kann der echte Künstler sich selbst doch niemals genug tun und dadurch erleidet die Lust der künstlerischen Konzeption einen starken Abzug, der allein schon bei kritischen Naturen sie überwiegen kann. Und doch kann der mit einem entschiedenen Talent Geborene sich seiner Ausübung nicht entziehen, ohne durch die Unterdrückung seines Kunsttriebes noch schwerer zu leiden als durch alles, was ihm bei und infolge seiner Ausübung zustoßen kann. Des Menschen Talent ist sein Schicksal und, wenn man es aus eudämonologischem Gesichtspunkt betrachtet, zugleich sein Fluch.

Ebenso wie der Intellektualismus ist auch der Ästhetizismus eine exzessive Einseitigkeit; wo die in der Harmonie des Ganzen schätzbare ästhetische Auffassungsweise sich so in den Vordergrund gedrängt hat, daß sie alles übrige dominiert, da wird sie zu einem monströsen Defekt der Menschennatur an allen übrigen Anlagen, die ihr das harmonische Gleichgewicht

zu halten bestimmt sind. Die interesselose Betrachtung des Schönen in seiner oberflächlichen Scheinhaftigkeit (Ae. II, 6—33), der Ersatz der realen Gefühle durch ästhetische Scheingefühle und Anempfindungen (Ae. II, 39—59), die Versetzung des eigenen Ich und seiner Scheingefühle in den Schein (Ae. II, 33—35, 59—71), das alles ertötet das reale Mitfühlen und Mitleben mit der wirklichen Welt, wenn es sich zum allein maßgebenden Gesichtspunkt aufbläht. Der Mensch ist nicht dazu da, um in sybaritischem Ästhetizismus mit dem Opernglas aus einer Loge ersten Ranges den Anblick der Welt zu genießen, als ob sie ihn anders als durch ihren ästhetischen Schein nichts anginge, sondern um in ihr mit zu lieben, zu leiden und zu wirken. Die Welt ist aber auch so eingerichtet, daß sie dem in sein ästhetisches Schneckenhaus Zurückgezogenen noch ihre Tücken und Chikanen fühlbar zu machen weiß, so daß er seines feigen, selbstsüchtigen Versteckes nicht froh wird (Pl. 226—227, 232—233).

Für die Zukunft wird allerdings der Vorrat an geschichtlich Schönem und Kunst-Schönem, die Zugänglichkeit sowohl des Kunst-Schönen wie des Natur-Schönen und die durchschnittliche Vorbildung für den Genuß des Schönen wachsen, also nicht nur der ästhetische Wert der Welt, sondern auch die aus dem ästhetischen Leben zu schöpfende ästhetische Lust zunehmen. In gleicher, wenn nicht noch schnellerer Progression wird aber auch die mit dem ästhetischen Leben verknüpfte Unlust zunehmen, und wenn diese schon jetzt die Lust überwiegt, so wird sie künftig in immer verstärktem Maße überwiegen. Zugleich wird aber auch in Zukunft die relative Wichtigkeit des ästhetischen Lebens im Vergleich zum intellektuellen, sittlichen, politischen, sozialen und religiösen Leben abnehmen, und damit auch der relative Raum, den es im Menschheitsleben überhaupt einnimmt. Wenn das Schöne nur ein illusorisches Surrogat, nur eine ahnungsvolle Antizipation des Wahren und Guten, nur den Schein der Idee zu bieten vermag, so kann es unschätzbar sein auf dem Wege, wo das Ziel selbst noch den Blicken des Wandernden verhüllt ist und nur als Fata morgana über dem Horizonte schwebt (Ae. II, 487—489); aber es muß um so mehr in seiner Bedeutung zurücktreten, je mehr der Wanderer sich dem Ziele nähert, es deutlich vor sich liegen sieht und sich zur Zurücklegung der letzten Wegstrecke rüstet (U. II, 380—381).

γ) Im sittlichen Leben.

Die Vertreter eines eudämonologischen Optimismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens pflegen bereitwillig einzuräumen, daß das natürliche, intellektuelle und ästhetische Leben in ihrer Gesamtheit ein negatives Lustwägungsergebnis liefern; sie behaupten aber, daß das sittliche Leben nicht nur für sich allein ein positives Lustsaldo ergebe, sondern daß dieses auch ausreichend groß sei, um das negative Saldo des übrigen Lebens zu überwiegen und das Totalsaldo positiv zu machen.

Es ist von vornherein zuzugeben, daß das Unrechttun der Menschen in den darunter Leidenden den Unlustüberschuß des natürlichen Lebens stärker vermehrt als den Lustüberschuß des Handelnden, daß auch für den Handelnden ein legales Verhalten unter Berücksichtigung der sekundären und tertiären Folgen das seiner Glückseligkeit am besten dienende ist, und daß dem Gewissenhaften ein ethisches Verhalten das relativ günstigste Lustsaldo verschafft. Wenn keine Unsittlichkeit in der Welt wäre, so wäre also das Lustwägungsergebnis der Menschheit relativ günstiger; darüber ist kein Streit. Die Frage ist nur, ob die Sittlichkeit auch nur auf ihrem eigenen Gebiet einen positiven Lustüberschuß erzielt, oder ob sie nur den natürlichen Unlustüberschuß um einen Bruchteil vermindert, aber unterhalb des Nullpunkts beläßt.

Wenn das Unrechttun in den Betroffenen Schmerz erregt, so steht dem keine Lust gegenüber, die durch das Rechttun in den Betroffenen erweckt würde, es sei denn die Kontrastlust, nach langem Unrechtleiden endlich doch noch zu seinem Rechte gelangt zu sein. Das positive Wohltun, das über das Rechttun hinausgeht, ist selten zu finden und schadet trotz bester Absicht den Wohltatempfängern indirekt oft mehr als es ihnen direkt nützt. Wer nur erfährt, was sein Recht ist, hat weder zu Lust noch zu Unlust einen unmittelbaren Grund; es wird aber unsäglich viel mehr Schmerz durch erlittenes Unrecht als Lust durch empfangene Wohltaten erzeugt. In den Leidenden also ist das Lustwägungsergebnis des sittlich differenten Handelns zweifellos negativ (U. II, 337—338). Täte niemand mehr ein Unrecht und jeder dem andern nur positiv Gutes, dann allerdings könnte das Lustergebnis des sittlichen Lebens positiv werden; aber es würde doch immer nur der letztere Teil eudämonologisch ins Gewicht fallen, der erstere gar nicht. Nun ist aber keine Aus-

sicht, daß das Unrechttun sich wesentlich vermindert als durch Verbesserung der sozialethischen Institutionen, durch die gleichzeitig auch die Gelegenheit zu positiven Wohltaten vermindert wird. Je kleiner also der aus dem Unrechttun folgende Unlustüberschuß wird, desto kleiner muß auch der aus Erfüllung der Liebespflichten folgende Lustüberschuß werden, und immer wird der erstere größer bleiben als der letztere (U. II, 377—379). Das Böse wie das Leid sind jederzeit in stärkerem Maß im Weltprozeß vertreten, als sie als Reizmittel und Aufgaben der sittlichen Überwindung teleologisch unentbehrlich sind, und das Böse hat obenein die gefährliche Eigenschaft, sich in weit stärkerem Maße als das Gute fortzeugend zu vermehren (B. 595—597).

Beim Handelnden ist die Sache nicht ganz so einfach wie beim Leidenden. Die äußere Legalität dient der Maximation der Glückseligkeit nur in dem Falle, daß die Mächte, die hinter dem Gesetze stehen, stärker sind als die eigene Macht des Handelnden; andernfalls handelt er aus eudämonistischem Gesichtspunkt töricht, wenn er seinen Neigungen einen Zwang auferlegt zugunsten der Legalität. Die Pflichtübung muß meistens den Neigungen in hartem Kampfe abgerungen werden; sie ist darum bitter und opfervoll und wird als „verfluchte" Schuldigkeit gehaßt, wenn sie nicht gar in tragische Konflikte verwickelt (Tb. 80, 84; Pl. 284—285). Die Unterordnung der Individualzwecke niederer Stufe unter diejenigen höherer Stufe, in welcher die Sittlichkeit besteht, fordert nun einmal Opfer an eigener Lust, die in eudämonistischer Hinsicht sich nur selten voll bezahlt machen; d. h. der Dienst des Eigenwillens unter Individualzwecken höherer Ordnung bereitet mehr Unlust als Lust (B. 575—577). Die Vernunftsittlichkeit des gemütlosen Rationalisten ist kalt und freudeleer (Pl. 279—280); beim Tugendvirtuosen, der über den Kampf hinaus ist und die Harmonie zwischen Neigung und Pflicht errungen hat, entzieht sich auch die Befriedigung über den kampflos errungenen Sieg mehr und mehr dem Bewußtsein, so daß die Lust an der eigenen Sittlichkeit mit dem Kontraste hinwegfällt.

Sobald der Mensch sich über die natürlichen Willensziele hinaus noch sittliche Willensziele steckt, erweitert sich sein Aufgabenkreis und damit auch die Zahl der Nichtbefriedigungen des hinzutretenden Wollens, die bei der beschränkten Macht des Einzelnen immer die Zahl der Befriedigungen übersteigen wird; die Nichtbefriedigung über Verfehlung des Willenszieles wird um

so bitterer, wenn nicht der Mangel eigener Kraft, sondern ein Irrtum in der Abschätzung der Sachlage und in der Wahl der Mittel die gute Absicht vereitelt hat und nun intellektuelle Reue auslöst (P. 167; Pl. 274—275). Grade die sittlich wertvollsten Gefühle, die am meisten zur Erzeugung positiver Wohltaten beitragen, das Mitgefühl und die Liebe, sind solchen Fehlschlägen am leichtesten ausgesetzt; außerdem bewirken sie eine Vervielfachung der Angriffsstellen, an denen der sittlich fühlende Mensch vom Leben getroffen werden kann, indem sie sowohl die sittliche wie die natürliche Unlust eines jeden in die mitfühlenden und teilnehmenden Herzen der andern hineinreflektieren. Der sittliche Mensch leidet an dem Unlustüberschuß aller mit ihm in nähere Beziehung kommenden, ja sogar der ihm fremden Menschen bis zu einem gewissen Grade mit, während der natürliche Mensch in der Hauptsache nur sein eigenes Leid zu tragen hat und von dem anderer nur wenig spürt. So bewirkt die Sittlichkeit eine Multiplikation des natürlichen Unlustüberschusses in den vielen Bewußtseinen, zu der sich die Multiplikation des sittlichen Unlustüberschusses, die Trauer über das Unrechtleiden und über die Sündhaftigkeit der Mitmenschen, hinzugesellt (P. 167—168; Pl. 275—276, 279).

Solange der Mensch noch in dem Eudämonismus und Optimismus des natürlichen Lebens befangen ist, legt ihm die Sittlichkeit durch die Forderung, die natürlichen glückverheißenden Instinkte zu beschränken und zeitweilig ganz zu unterdrücken, mehr oder minder schwere Opfer auf. Demjenigen aber, der diese Illusionen durchschaut hat, legt die Sittlichkeit ein anderes Opfer auf, nämlich die Forderung, diese Instinkte aus nichtegoistischen Gründen als Mittel zu außerindividuellen Zwecken zu restituieren und den Eigenwillen an sie dahinzugeben, obwohl die an sie geknüpfte Glückserwartung untergraben ist und nunmehr die Abwendung von ihnen dem egoistischen Eudämonismus gemäß wäre (B. 673—674; Pl. 244). Solange sie die Selbstsucht locken, fordert die Sittlichkeit eine relative Entsagung, sobald sie aber die Selbstsucht abschrecken, eine relative Dienstwilligkeit; in beiden Fällen legt sie der Selbstsucht einen opfervollen Zwang auf.

Für den Gewissenhaften wird die Unlust der unterdrückten natürlichen Neigungen und die Unlust des verfehlten sittlichen Willenszieles gemildert durch die Lust darüber, daß man doch wenigstens das Beste gewollt und die sittliche Entschließung er-

reicht habe. Für den Gewissenlosen, der nur aus äußeren Rücksichten nach einem legalen Verhalten strebt, fällt diese Lust fort; dafür fehlen ihm aber auch die Selbstvorwürfe, die der Gewissenhafte über eine unsittliche Entschließung selbst dann empfindet, wenn sie ihm keine üblen Folgen zugezogen hat. Ohne Zweifel ist der Gewissenhafte aus sittlichem, evolutionellem und teleologischem Standpunkt unter sonst gleichen Umständen ein wertvolleres Mitglied der menschlichen Gesellschaft; aber daß er auch glücklicher sei, kann man nicht behaupten. Wenn der Gewissenhafte und der Gewissenlose ihr Verhalten gleich gut der geforderten äußeren Legalität anzupassen verstehen, wird vielmehr der letztere eudämonologisch besser daran sein. Denn die Unlust der Gewissenskämpfe, skrupulösen Bedenken und Selbstvorwürfe wiegen bei dem Gewissenhaften viel schwerer als die Lust der Selbstbelobigung bei errungenen Siegen; der Gewissenlose, der von diesem Unlustüberschuß der Gewissensbetätigung frei ist, befindet sich also in einer eudämonologisch günstigeren Lage. Je peinlicher die sittlichen Ansprüche an sich selbst gehandhabt werden, desto größer wird der Unlustüberschuß des inneren ethischen Lebens, weil der Mensch doch niemals sich selbst genügt; die Rigorosität der Selbstbeurteilung wächst bei sittlichem Fortschritt immer noch schneller als die Fertigkeit in der Technik der sittlichen Selbstzucht. Die Einsicht in dieses verhängnisvolle Verhältnis kann den Gewissenhaften gradezu in Gewissensangst versetzen, und, wenn ihm keine religiöse Hilfe geboten wird, in Verzweiflung stürzen (Röm. 3, 9—21).

Vom eudämonologischen Gesichtspunkt aus muß also die ethische Gewissenhaftigkeit für eine Verirrung, die verständigerweise ausgerottet werden muß, erklärt und die bloße Schlauheit der Anpassung an die Forderungen der äußerlichen Gesetze als das allein Richtige hingestellt werden (P. 79—80). Wenn man sich einmal als Gewissenhaften vorfindet, mag es eudämonistisch zweckmäßig sein, dieser gegebenen Geistesanlage durch sittliches Verhalten bis zu einem gewissen Grade Rechnung zu tragen. Aber es ist unzweifelhaft, daß man aus eudämonistischem Gesichtspunkt klüger daran tut, diese unbequeme Anlage allmählich zu untergraben, statt sie zu stärken, wenigstens für so lange, als man an einen möglichen Erfolg des Strebens nach Glückseligkeit glaubt. Denn wenn man erst einmal mit diesem Glauben gänzlich gebrochen hat, dann freilich tritt eine völlige Verschiebung der Gesichtspunkte ein, die hier noch nicht zu er-

örtern ist. Solange man aber mit dem eudämonistischen Standpunkt zu tun hat, muß man auch versuchsweise auf ihn hinübertreten, um seine Konsequenzen bis ans Ende zu ziehen.

Für den Gewissenhaften wird die größte natürliche Lust entwertet, wenn die Zufriedenheit des Gewissens fehlt; der größte Mangel äußerer Glücksgüter aber kann durch die innere Befriedigung darüber überwogen werden, daß man der Versuchung zum Trotz die Rechtschaffenheit bewahrt hat (P. 79). Aber daraus folgt nicht, daß der Lohn des guten Gewissens etwas mehr ist als eine vorübergehende Kontrastlust im Vergleich zu der Unlust, die eingetreten wäre, wenn der Mensch der Versuchung erlegen wäre. Nur bei Handlungen eines Edelmuts, der über die Rechtspflicht hinausgeht, kann die Gewissensbelohnung eine positive Lust sein; solche Fälle sind aber sehr selten, und die aus ihnen folgende Lust füllt nur einen verschwindend kleinen Bruchteil der Lebenszeit aus (P. 305—306). Das gute Gewissen als dauernder Zustand wiederum kann nicht als positive Lust oder gar als moralische Glückseligkeit", sondern nur als sittliche Zufriedenheit mit sich selbst, als ungetrübte Ruhe des sittlichen Bewußtseins oder als stiller Seelenfrieden gedeutet werden, d. h. als zusammenfallend mit dem Nullpunkt der Lust und Unlust, von dem aus sich auf der einen Seite die strafende, auf der anderen Seite die lohnende Stimme des Gewissens in bestimmten Fällen erhebt. Nur im unwillkürlichen oder reflektierten Kontrast mit der überstandenen Versuchung oder mit dem bösen Gewissen anderer kann diese Selbstzufriedenheit zeitweilig als Kontrastlust empfunden werden; an sich aber ist sie ein rein privativer Zustand, der Mangel an sittlichen Selbstvorwürfen, und auch das nur, wenn sie als Selbstzufriedenheit vollkommen ist.

Vollkommene Selbstzufriedenheit kann aber nur ein Mensch von schwacher Regsamkeit des Gewissens und verblendeter Selbstüberhebung, d. h. ein Mensch mit großen sittlichen Mängeln empfinden; bei jedem andern wird die Selbstzufriedenheit unvollkommen sein, d. h. unter dem Nullpunkt auf der Unlustseite verbleiben (P. 81). Die sittliche Selbstzufriedenheit ist auch als unvollkommene etwas relativ so Wichtiges, daß der Gewissenhafte sie nicht missen mag und sie sich um keinen Preis abkaufen läßt; aber sie stellt eben als unvollkommene bloß das diesem Menschen praktisch erreichbare Minimum des sittlichen Unlustüberschusses dar, da ihre Unvollkommenheit in Unzufriedenheit mit gewissen sittlichen Mängeln besteht, die man mit Bedauern bei

gewissen Gelegenheiten hat an sich selbst zutage treten sehen. Eben darum ist diese Zufriedenheit in doppelter Hinsicht eine resignierte Stimmung, nämlich in sittlicher Hinsicht wegen ihrer unüberwindlichen Unvollkommenheit und in eudämonologischer Hinsicht wegen der Opfer, die man sich zu ihrer Erlangung und Behauptung auferlegen muß.

Die sittliche Selbstzufriedenheit ist nahe verwandt mit dem sittlichen Selbstgefühl, der positiven sittlichen Selbstschätzung oder dem persönlichen Stolz. Dieser Stolz ist entweder Eitelkeit, insofern man sich freut, besser zu sein als andere, oder Hochmut, insofern man in dem sittlichen Selbstgefühl allein schon eine ausreichende sittliche Triebfeder zu sittlichem Verhalten zu besitzen glaubt, oder sittliche Würde als Gefühl der eigenen sittlichen Erhabenheit, oder dünkelvolle Selbstüberhebung und Tugendboldenhaftigkeit. In allen diesen Fällen macht die Pflege dieses Selbstgefühls einseitig und führt sittliche Gefahren herbei; auch in seiner edelsten Gestalt als Zuversicht auf das Ausreichen der eigenen Kraft zur Überwindung aller Versuchungen beruht es auf Illusion und unzulänglicher Selbst- und Menschenkenntnis (B. 149—158). Das sittliche Selbstgefühl hat das unbestrittene Recht, auf allen Eudämonismus im stolzen Bewußtsein der Überlegenheit des sittlichen Wertmaßstabes hinabzublicken und die Lockungen der Glückseligkeit zu verschmähen; aber es hat nicht das Recht, in rückfälliger Weise sich selbst zu dem überwundenen eudämonistischen Standpunkt herabzuwürdigen, indem es das Merkmal der Lust oder Glückseligkeit für sich in Anspruch nimmt. Die sittliche Selbstschätzung macht sich zur geckenhaften Karikatur, wenn sie die stoische Behauptung nachspricht, daß der Weise sich glücklich fühle, auch während er im Stier des Phalaris gebraten werde (B. 674).

Versteht man unter dem „sittlichen Leben“ der Menschheit die Gesamtheit der sittlich-differenten (sittlichen und unsittlichen) Handlungen und Seelenvorgänge, so kann es nach alledem keinem Zweifel unterliegen, daß das Lustwägungsergebnis des sittlichen Lebens negativ ist. Versteht man jedoch unter sittlichem Leben nicht die tatsächliche Summe von Sittlichkeit und Unsittlichkeit in der Welt, sondern die sittliche Betätigung der Menschheit im Gegensatz zur Unsittlichkeit, so ist die Antwort nicht so einfach. Das sittliche Verhalten fügt auf der einen Seite neue natürliche Unlust hinzu, indem es auf der andern Seite natürliche Unlust verringert; je sittlicher es ist, desto

mehr wirkt es auf Verringerung des natürlichen Unlustsaldos, desto schwerere Opfer legt es aber auch dem natürlichen Menschen auf. Die spezifisch-sittlichen Gefühle bewegen sich ebenso wie die natürlichen, von der Sittlichkeit beeinflußten in der Weise um den Nullpunkt, daß viele und starke Unlustgefühle wenigen und schwächeren Lustgefühlen gegenüberstehen. Je mehr das natürliche Lustwägungsergebnis durch das sittliche Verhalten emporgehoben und dem Nullpunkt entgegengeführt wird, desto größer wird das negative Saldo der aus dem sittlichen Bewußtsein selbst hervorgehenden Gefühle. Trotz alledem kann man zugeben, daß bei gleichmäßiger Berücksichtigung der Leidenden und Handelnden und bei Zusammenrechnung der Veränderungen, welche die natürliche Bilanz in beiden Teilen durch das sittliche Verhalten erfährt, trotz des negativen Lustsaldos der sittlichen Gefühle selbst durch die Sittlichkeit doch noch eine günstige Beeinflussung des Totalsaldos erzielt wird, d. h. daß das Lebenssaldo der Menschheit mit der Sittlichkeit sich etwas weniger ungünstig stellt als es sich ohne dieselbe stellen würde.

Indes darf man diesen Einfluß nicht überschätzen; auch wenn die Menschheit aus lauter sündlosen Tugendhaften bestände, bliebe sie elend gebettet, wenn auch etwas weniger elend als jetzt. Der natürliche Unlustüberschuß ist so gewaltig, daß dagegen das Kompromiß aus den entgegengesetzten Einflüssen der Sittlichkeit nicht allzu schwer in die Wagschale fällt. Die sittliche Aufgabe der Menschheit besteht eben nicht bloß darin, den natürlichen Unlustüberschuß der Menschen auf Erden zu verringern oder gar in einen Lustüberschuß zu verwandeln, sondern richtet sich noch und in erster Linie auf ganz andere Ziele; eben deshalb ist auch das sittliche Bewußtsein berechtigt und verpflichtet, einen andern Wertmaßstab als den der Lust an seine Objekte anzulegen. Bei einer empirischen Betrachtung des sittlichen Lebens wird man übrigens nicht einseitig das sittliche Verhalten im Gegensatz zur Unsittlichkeit ins Auge fassen dürfen, sondern nur die Gesamtheit von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, deren Lustsaldo zweifellos negativ ist und immer bleiben wird.

δ) Im religiösen Leben.

Daß das sittliche Leben samt dem intellektuellen und ästhetischen Leben nicht imstande sei, den Unlustüberschuß des natürlichen Lebens auf Null zurückzuführen oder gar in einen

Lustüberschuß zu verwandeln, das wird grade von den Vertretern der Religion bereitwillig zugestanden. Aber es wird dem entgegengehalten, daß alle diese Lebenssphären ein andres Antlitz gewinnen, wenn sie im religiösen Leben wurzeln, und daß das letztere allein genüge, um die Umwandlung des bisherigen Unlustüberschusses in einen Lustüberschuß zu vollziehen. Die Religion erlöst nicht nur von den Qualen der Schuld, sondern auch von dem Druck des Übels, sie macht auch den Menschen positiv selig, sei es durch die Hoffnung auf künftige überschwengliche Seligkeit im Jenseits, sei es durch Gewährung der Gotteskindschaft und des ewigen Lebens schon im Diesseits. Wenn eine von der religiösen Wurzel abgetrennte Sittlichkeit unfähig ist, zur Glückseligkeit zu führen, so ist die wahre Sittlichkeit nur die Frucht der Religion, d. h. die praktische Bewährung der Glückseligkeit, die der Fromme in seinem religiösen Bewußtsein bereits besitzt. Zugleich wird aber das religiös-sittliche Verhalten zur Bürgschaft für die unbegrenzt dauernde künftige Glückseligkeit, die von der jetzigen sich durch ihre Ungetrübtheit auszeichnen soll.

Zunächst ist dazu zu bemerken, daß die religiöse Anlage nicht jedem in nennenswertem Grade verliehen ist (B. 676—677). Die meisten tun, wenn die Religion Sitte ist, nur äußerlich mit, ohne innerlich davon merklich affiziert zu werden. Das mag als Bürgschaft der künftigen Seligkeit für einen Legalitätsstandpunkt genügen, leistet aber nichts für gegenwärtige Beseligung. Für die Schauer der Andacht und die Wonnen der religiösen Versenkung bringt nicht der Zehnte die nötige Empfänglichkeit mit. Die meisten Menschen sind sogar zu sehr Kinder des Augenblicks, um an der Hoffnung auf künftige Seligkeit eine rechte Freude zu haben; ihre Empfänglichkeit für abstrakte Motive reicht höchstens aus, um eine dumpfe Sorge vor den Leiden der Zukunft zu spüren, und eine Erleichterung dieser Höllenfurcht als wohltuend zu empfinden. Sie verlangen nach der Religion nur in den schwersten Augenblicken des Lebens, angesichts des eigenen Todes oder des ihrer Lieben, und nicht Beseligung, sondern Tröstung ist es, was sie von ihr erwarten. Selbst der gläubigste Christ freut sich nicht darüber, wenn sein Liebstes in das „bessere Leben“ eingeht, sondern weint ihm trotz seines Glaubens bittere Tränen nach und würde gern seinen Heimgang hinausschieben, wenn es in seiner Macht stände. Auch ihm bietet also die Religion nur Kummerlinderung und Schmerzbeschwichtigung. Für die große Masse der Menschen aber ist dasjenige, was die Reli-

gion dem natürlichen Leid abbricht, nicht mehr als die schärfste Spitze, und wenn das auch nicht zu verachten ist, so fällt es doch nicht sehr ins Gewicht. Die Wonnen der Religion aber berühren die große Masse gar nicht.

Auch bei jener Minderheit, die von den Entzückungen und den stillen Freuden der Religion etwas zu schmecken bekommt, ist es nicht zu verkennen, daß ihrer Lust auch sehr erhebliche aus dem religiösen Bewußtsein erwachsende Unlust entgegensteht, und daß ihre religiösen Leiden um so größer werden, je intensiver ihre religiösen Freuden sind, d. h. daß Angst und Wonne des religiösen Lebens einander proportional sind (B. 677). Schon die Opfer an natürlicher Lust, die das religiöse Leben fordert, sind nicht gering anzuschlagen; aber sie treten doch mehr in den Vordergrund für die Irreligiösen, die die Sache bloß mitmachen, und deshalb von religiöser Unlust im engeren Sinne frei bleiben. Der Irreligiöse kennt gar nicht die Tiefe der Reue und Zerknirschung, die Qual des Sündenschmerzes, die Gewissensnot bei den geringfügigsten Anlässen, und die Schwere der Kämpfe, durch die sich immer von neuem der Religiöse zum Siege hindurchringen muß. Nur wer an irdische und jenseitige Strafen glaubt, fürchtet sie; für den Ungläubigen existieren weder die Schrecken der Hölle, noch die Angst vor dem jüngsten Gericht, noch die Zweifel an der eigenen Erwählung und an dem erreichten Gnadenstande, die den Frommen zeitlebens quälen (U. II, 336, 357—358; B. 677). Jede der christlichen Konfessionen wirft der andern vor, daß sie keine Gewißheit über den Besitz des Gnadenstandes zu gewähren vermöge, und mit Recht.

Vom Standpunkt der christlichen Kirchenlehre muß das Lustsaldo des religiösen Lebens der Menschheit schon darum in bedenklichem Lichte erscheinen, weil nur ein kleiner Teil aller Menschen Christen, und von diesen wieder nur ein kleiner Teil Erwählte sind, alle Nichterwählten aber beim Erwachen ihres religiösen Lebens überwiegende Unlust empfinden müssen (Tb. 91 bis 92, 95—96). Jede Religion, die die allein seligmachende sein will, kann nicht zugeben, daß die Anhänger anderer Religionen hienieden oder drüben zur Seligkeit des religiösen Lebens gelangen, während sie nicht leugnen kann, daß auch in ihnen die religiöse Sehnsucht als ungestillte besteht und die Kämpfe des religiössittlichen Bewußtseins ihren Tummelplatz haben. Vom Standpunkt jeder alleinseligmachenden Religion muß demnach angenommen werden, daß die sonstige Lustbilanz der Menschheit

durch den Hinzutritt des religiösen Lebens mehr Zuwachs an Unlust als an Lust erhält.

Lassen wir nun den Kaufpreis an Unlust beiseite, mit dem die religiöse Lust bezahlt werden muß, und betrachten diese selbst. Die „Seligkeit in der Hoffnung" (Röm. 8, 24; 2. Kor. 4, 17) hängt davon ab, erstens, ob es eine persönliche Fortdauer nach dem Tode gibt, und zweitens, ob, wenn es eine solche gibt, im Jenseits eine solche überschwengliche Seligkeit für den Menschen möglich ist, an deren Vorgeschmack er sich schon hier ergötzen könne. Wer beide Fragen nach bestem Wissen verneinen muß, für den fällt die Seligkeit in der Hoffnung hinweg, und er sieht sich auf diejenige Lust beschränkt, die das religiöse Bewußtsein ihm als gegenwärtige zu bieten hat. Wem jene Fragen wenigstens zweifelhaft bleiben, für den wird auch die Seligkeit in der Hoffnung vom Wurm des Zweifels angefressen sein. Speziell der christliche Auferstehungsglaube steht und fällt mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi (1. Kor. 15, 14—18; 2. Kor. 4, 14; 1. Thess. 4, 14; Röm. 10, 9; Kol. 2, 12; 3, 1 u. 4), welcher nach den Berichten der Evangelien in den Jüngern auf Grund von Beobachtungen erwuchs, die für uns heute nimmermehr einen solchen Glauben begründen würden. Es wird uns noch schwerer, an eine Welteinrichtung zu glauben, die das Gros der Menschheit hienieden und drüben zur Qual verdammt, um wenigen Auserwählten drüben eine ewige Seligkeit zu gewähren auf Grund der ihnen eingepflanzten Willigkeit, Unglaubliches zu glauben (B. 675—676).

Die Erlösung und Versöhnung in bezug auf den Zwiespalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen religiösen Bewußtseins ist an und für sich bloße Kontrastlust, die sich bloß dem Nullpunkt des Gefühlslebens nähert und aufhört als Lust zu erscheinen, sobald der Kontrast mit der vorhergehenden Unlust des Sündenschmerzes aus dem Bewußtsein entschwindet (R. II, 98). Die Erlösung vom Übel ist innerhalb des Lebens bloß eine ideale, nämlich Befreiung von dem egoistischen Eudämonismus, der die Abhängigkeit von der Welt und die mit ihr gesetzten Übel als eine dem eigenen Daseinszwecke zuwiderlaufende auffaßt (R. II, 87—89). Sie ist also Hinüberleitung auf einen höheren Standpunkt, der den eudämonologischen Wertmaßstab mit dem teleologischen vertauscht und Brechung des eudämonistischen Wollens, das nur auf dem ersteren fußte. Die religiöse Erlösung vom Übel bezieht sich also nicht auf die Nichtbefriedigung des konkreten

natürlichen Wollens, die in voller Wucht bestehen bleibt, sondern nur auf die Nichtbefriedigung des abstrakten eudämonistischen Wollens, die zu jener ersteren hinzutrat und sie verschärfte. Auch in bezug auf letztere Nichtbefriedigung, die wirklich aufgehoben wird, ist die Erlösung vom Übel nur vorübergehende Kontrastlust, die sich dem Nullpunkt annähert, ohne ihn zu erreichen.

Die gelassene Heiterkeit und überirdische Ruhe des Frommen, der all seine Sorgen auf Gott wirft, entspringt lediglich aus dem Verzicht auf eigene Glückseligkeit als Lebenszweck und aus der vollen Hingabe der Persönlichkeit an die absolute Teleologie, ist aber selbst noch keine Lust, sondern nur eine Freiheit von demjenigen geistigen Leid, das den Selbstsüchtigen aus ihren eudämonistischen Sorgen erwächst.

Das Gebet fällt als Bittgebet in den eudämonistischen Standpunkt zurück, sofern es um etwas anderes bittet als um Gnadengaben zur religiösen Förderung; im letzteren Sinne aber ist es nur Mittel zu einem höheren religiösen Zweck, nicht Selbstzweck. Es ist dann nämlich Mittel zur Erweckung desjenigen Glaubens, der die menschliche Kehrseite der göttlichen Gnade bildet, und der selbst wieder nur Mittel zur Erlangung der Versöhnung und Erlösung ist. Als Bußgebet fällt das Gebet noch in den schmerzlichen Kampf und wirkt für das Gefühl wohltuend nur durch Entladung des Schmerzes, also als Kontrastlust unterhalb des Nullpunkts. Als Dankgebet dient es dem Ausklingen des Gefühls, sei es des religiösen, sei es des natürlichen eudämonistischen Gefühls in religiöser Verkleidung. Das Gebet ist immer nur Anstieg zur Höhe des religiösen Gefühls oder Abstieg von dieser Höhe zum Durchschnittsstandpunkt, aber nicht selbst Höhepunkt.

Dasselbe läßt sich von allen andern Formen des einsamen und gemeinsamen Kultus sagen, dem Opfer, dem Gottesdienst, dem Empfang der Sakramente, den geistlichen Exerzitien usw. Der Höhepunkt selbst, zu welchem diese religiösen Mittel hinführen, oder den sie im Ausklingen möglichst lange festhalten sollen, liegt immer nur in der Andacht oder Versenkung in das Gefühl der Gottinnigkeit oder, bildlich ausgedrückt, Gotteskindschaft. Wenn irgendwo, so muß hier die positive religiöse Lust zu finden sein. Alle Schauer der Andacht sind nur ein Vorschmack oder Nachklang jener unio mystica, in der die volle Identität des Menschen mit Gott als Einheit der Wesensidentität und Willensidentität dem Gefühle aufgeht.

Mit dieser Wendung geht die Religion bereits in Mystik über. Wenn schon nur ein Bruchteil der Menschen zur Religion veranlagt ist, so ist es wieder nur ein kleiner Bruchteil dieses Bruchteils zur Mystik. Diese wenigen aber gelangen nicht umsonst und nicht leichten Kaufs zu jenen höheren Graden der Entrücktheit und Verzücktheit, zu denen die niederen Grade nur als Durchgangspunkt und Vorübung dienen. Der quietistische Verzicht auf energische Beteiligung an den weltlichen Pflichten, die schwächende Trainierung des eigenen Leibes durch unnatürliche Enthaltsamkeit, die Abtötung des Fleisches durch Bußübungen, Selbstkasteiung und Askese legen dem sittlichen und natürlichen Willen schwere Opfer auf, die als Unlust in Gegenrechnung gestellt werden müssen und die dem Menschen erst dann völlig erspart bleiben, wenn er aufgehört hat, Mensch zu sein und er als Abgestorbener unter den Lebenden wandelt (U. II, 335; B. 633—634).

Setzen wir aber nun eine mystische Ekstase als erreicht, so fragt sich, was damit gewonnen ist. Dreierlei ist hier zu unterscheiden. Zuerst ein körperlicher Zustand (Autohypnose, Autosomnambulismus, somnambuler Hochschlaf oder Tiefschlaf), der noch näher als der normale Schlaf dem Tode verwandt ist und unter Umständen in Tod übergeht. Dieser Zustand des Nervensystems, der unter der Autosuggestion einer bevorstehenden überschwenglichen Beseligung eintritt, pflegt ein körperliches Wohlgefühl nach dem Erwachen zu hinterlassen, das nun als Nachklang der in der Ekstase genossenen überschwenglichen Seligkeit gedeutet wird. Eine wirkliche Erinnerung dagegen findet wegen der Verschiedenheit der Bewußtseinszustände nicht statt. Wir wissen nur mittelbar, daß der somnambule Bewußtseinszustand um so sinnlicher und eingeschränkter wird und sich um so mehr der Bewußtlosigkeit nähert, je tiefer er ist. Es ist darum eine offenbare Täuschung, in ihm eine positive Annäherung an die Gottheit zu suchen, während doch nur das Bewußtsein sich verdunkelt bis zum Erlöschen (P. 53—54). Was also in dieser Hinsicht an Lust vorliegt, ist teils illusorische Erwartung, teils illusorischer Nachklang, teils reelles sinnliches Wohlgefühl eines überreizten Nervensystems.

Der zweite Punkt ist die aus dieser Illusion hervorgehende Stärkung des Bewußtseins der Einheit mit Gott. Die ontologische Wesenseinheit des Menschen mit Gott besteht immer, gleichviel ob der Mensch von ihr etwas weiß oder nicht, ob er böse oder gut, gottlos oder fromm ist. Die teleologische Willenseinheit besteht, sofern der Mensch die Individualzwecke sei-

nes Eigenwillens der absoluten Teleologie der sittlichen Weltordnung unterordnet; sie besteht entweder zufällig und unwissentlich, oder auf Grund der Heiligung wissentlich. Eine Lust ist unmittelbar weder mit dem Wissen von der Wesensidentität noch mit dem Wissen von der Willensidentität verbunden; mittelbar ist sie es nur durch Kontrast mit dem Zwiespalt des gottentfremdeten Bewußtseins, und solange dieser Kontrast vorhält. Für den Geheiligten ist das sich Einswissen mit Gott der normale und selbstverständliche Zustand, den er um keinen Preis aufgeben möchte, dessen dauernder und stetiger Besitz ihm aber auch keinerlei positive Lust gewährt. Er ist die Ruhe des im sichern Hafen geborgenen Schiffes nach den Stürmen der Seefahrt, der Friede nach den Nöten des Krieges, die Sabbathstille nach den Plagen der Werktage, kurz es ist Gottesfrieden (R. II, 98—99). Aber ihn nach Ablauf des Kontrastes zur positiven Lust und Glückseligkeit umdeuten zu wollen, ist eine Verirrung (B. 678, 681). Teleologisch von höchstem Werte für die religiöse Heiligung und die aus ihr erwachsende sittliche Besserung (B. 649—650), leistet doch dieses friedliche Einheitsbewußtsein als dauernder Zustand für die Glückseligkeit positiv gar nichts, wenn es auch den Rückfall in die Unlust der Kämpfe erspart.

Der dritte Punkt ist die Behauptung vieler Mystiker, daß über das sinnliche Wohlgefühl der Ekstase und über den privativen Gottesfrieden hinaus durch die unio mystica noch eine positive Lust, Wonne oder Seligkeit in dem zu ihr gelangenden Menschen gesetzt werde. Diese Lust wird wieder dreifach gegliedert: erstens als intellektuelle oder ästhetische Lust der Anschauung Gottes, zweitens als Wonne der in der Vereinigung befriedigten Liebe zu Gott und drittens als Teilnahme des Menschen an der absoluten Seligkeit Gottes.

Alle drei Behauptungen, die teils vereinzelt, teils verbunden auftreten, fußen auf der Voraussetzung, daß der Mensch in eine engere Einheit mit Gott eintreten könne, als einerseits die Wesenseinheit, in der er sich immer befindet, und andrerseits die Willenseinheit ist, in der er sich durch tatkräftige Hingebung des Eigenwillens an die Ziele des göttlichen Willens versetzt (R. II, 231—234). Eine engere Einheit als die Einheit dieser beiden Einheiten ist aber nicht erreichbar, solange der Mensch als dieses menschliche Erscheinungsindividuum im Unterschiede vom göttlichen Wesen existiert; denn der phänomenale Unterschied des Menschen von Gott ist für seine Existenzdauer ebenso unaufhebbar wie seine

substantielle Identität (R. II, 229—231). Das menschliche Wissen von dieser Einheit kann nur so lange bestehen, wie das menschliche Bewußtsein besteht, und wird durch Verdunkelung und Versinnlichung dieses Bewußtseins in der Ekstase nicht vertieft und verschärft, sondern verbildlicht, verwaschen und verlöscht. Das göttliche Wissen von dieser Einheit besteht immer und kann durch das Erlöschen des menschlichen Bewußtseins in der Ekstase keinerlei Zuwachs erhalten. Solange in der mystischen Versenkung noch ein Rest von menschlichem Bewußtsein bestehen bleibt, so lange bleibt auch die phänomenale Verschiedenheit des Menschen von Gott bestehen, und ist die angestrebte unio mystica nicht erreicht; sobald aber der letzte Rest des menschlichen Bewußtseins erloschen ist, hört auch die Möglichkeit für den Menschen auf, die erreichte Einigung mit Gott zu genießen (U. I, 316 bis 317, 490—492; B. 634—635, 679—680; P. 54; W. 179; Fr. 202 bis 203).

Mit der Unmöglichkeit der Voraussetzung werden alle drei auf ihr fußenden Behauptungen in gleichem Maße hinfällig; sie leiden aber auch abgesehen davon noch im einzelnen an unlösbaren Schwierigkeiten. Was das Schauen Gottes betrifft, so kann es nicht eine ästhetische Intuition sein, weil diese den sinnlichen Schein voraussetzt, der bei Gott als solchem fehlt; es kann aber auch keine intellektuelle Anschauung sein, weil diese nur eine zentrifugale, vom Zentrum des absoluten Subjekts aus die Peripherie setzende ist, aber nicht eine zentripetale, von der Peripherie des menschlichen Sonderbewußtseins auf das Zentrum zurückgerichtete ist. An Gott als Zentrum ist überhaupt nichts zu erkennen, weder für ihn selbst noch für andere. Das intellektuelle Schauen Gottes in der unio mystica könnte nur als Versetzung in das göttliche Schauen selbst verstanden werden, das die Welt setzt; dann aber wird durch diese Versetzung ins Zentrum zugleich die Bewußtseinsform aufgehoben, die nur dem abbildlichen, peripherischen Erkennen zukommt, d. h. es wird das menschliche Denken im göttlichen annihiliert (W. 177—179). Deshalb gilt auch denjenigen Mystikern, die den Unterschied von Schauen und Lieben begriffen haben, das Schauen nur als Vorstufe des Liebens (P. 49—53).

Die Liebe des Menschen zu Gott hat ihre Realität in derjenigen Nächstenliebe, die im Nächsten den Gottmenschen liebt, und die Liebe Gottes zum Menschen hat ihre Realität in der Liebe des Gottmenschen zu seinem Nächsten. Aber als bloßer Gott außerhalb

der Erscheinungsindividuen steht Gott über der Liebe, obwohl er oder vielmehr weil er die überweltliche Wurzel aller Liebe ist. Darum kann auch der Mensch nur so lange Gott lieben, als er selbst in sich Gott vermenschlicht und sich auf andere Erscheinungsindividuen bezieht, in denen er ebenfalls Vermenschlichungen Gottes anerkennt. Aber er kann nicht den überweltlichen und außerweltlichen Gott lieben, das punktuelle Zentrum der stetigen Schöpfertätigkeit, das ihn nicht wieder zu lieben vermag. An diesem an und für sich leeren Zentrum des intellektuellen Schauens und absoluten Wollens ist so wenig etwas zu schauen wie zu lieben; beide Tätigkeiten beziehen sich schon auf die bestimmten Tätigkeiten des Schauens und Wollens, die mit dem Geschauten und Gewollten identisch sind, d. h. auf die aus dem Zentrum ausgestrahlte Fülle oder auf die Erscheinung Gottes in der Welt (B. 638—641).

Die dritte Behauptung, die Teilnahme des Menschen an der absoluten Seligkeit Gottes, steht und fällt sowohl mit der Voraussetzung, daß eine solche absolute Seligkeit in Gott bestehe, als auch mit der andern Voraussetzung, daß, wenn sie besteht, der Mensch durch die unio mystica an ihr teilnehmen könne. Unbewußt hat der Mensch ja immer an ihr Teil, falls sie in Gott besteht; aber unbewußte Seligkeit ist keine. Bewußt kann er auch dann nicht als Mensch an ihr teilnehmen, wenn sie besteht, weil sein Bewußtsein eben es ist, was ihn von Gott unterscheidet und absondert. Wenn die vorausgesetzte Seligkeit Gottes ein Irrtum ist, so kann der Mensch auch nicht an ihr teilnehmen; wenn statt ihrer aber sogar Unseligkeit in Gott besteht, so könnte der Mensch durch die unio mystica höchstens eine Teilnahme an dieser Unseligkeit erlangen (B. 680; R. II, 234). Über diese Voraussetzung, das Lustwägungsergebnis im Absoluten, haben wir erst weiter unten zu handeln; hier genügt ein vorläufiger Hinweis, der die Widerlegung der mystischen Lust nur bestärkt, aber nicht nötig hat, erst zu begründen.

Die Gefahren des Mystizismus liegen auf der Hand: willkürliche Phantastik, Paktieren mit sinnlichen und ästhetischen religiösen Gefühlen, quietistische Abwendung vom praktischen Leben und seinen Pflichten, Indifferentismus, Libertinage, Schwächung des eigenen Körpers und Geistes, asketische Verirrungen, Selbstmord (R. II, 43—48; W. 180—181). Ebenso klar zutage liegt der Kaufpreis an Unlust, den der Mystizismus zu entrichten hat; aber was er an Lust bringen soll, bleibt problematisch und zerrinnt unter

der kritischen Zergliederung. Dieses negative Wägungsergebnis für die Mystik wirkt nun auf die Religion im allgemeinen zurück, insofern die positive Lust, die aus der religiösen Andacht, dem Gebet, dem Kultus und den Exerzitien geschöpft werden sollte, wesentlich Antizipation der Lust der unio mystica ist. Soweit dagegen die Religion bloß Kontrastlust bietet, kann sie wohl das sonstige negative Wägungsergebnis verkleinern, aber nicht auf Null reduzieren. Soweit sie endlich positive Lust über einen glücklich abgeschlossenen Handel mit Gott oder über den günstigen Erfolg eines Gebets oder über die vermeintliche bevorzugte Stellung der eigenen Person bei Gott erweckt, gehört sie noch einer niederen Stufe der eudämonistischen Pseudoreligion an und stellt eigentlich eine Art des natürlichen Lebens unter religiöser Verkleidung dar. Sie beruht alsdann auf der Illusion, als ob Gott einem Handel, einer Bestechung zugänglich, durch eudämonistische Bittgesuche bestimmbar, oder eines parteiischen Urteils mit Ansehung der Person fähig wäre.

Alle religiöse Lust und Unlust, die auf solchen zurückgebliebenen Stufen des religiösen Bewußtseins ruht, muß im Fortschritt des Kulturprozesses sich ebenso vermindern und allmählich verschwinden, wie diejenige, welche auf Illusionen beruht (B. 676; U. II, 336—337, 379). Der Übergang vom pseudoreligiösen Bewußtsein zum echten ist eben grade so unaufhaltsam wie die kritische Auflösung der religiösen Illusionen durch die wachsende Macht des Verstandes. Da nun durch beide mehr religiöse Unlust als Lust erregt wird, so muß durch den Fortschritt zu einem illusionsfreien, echten, religiösen Bewußtsein auch der Unlustüberschuß des religiösen Lebens allmählich mehr und mehr vermindert werden, während gleichzeitig die Religion immer kräftigere Wirkungen in der Erlösung von Schuld und Übel entfaltet. Aus beiden Gründen wird der Einfluß der Religion auf das Totalsaldo des Lebens immer günstiger, d. h. die Religion wird auch in eudämonologischer Hinsicht ein immer wertvollerer Lebensfaktor. Aber sie wird dies wohlgemerkt nur dadurch, daß sie sowohl ihren eigenen Unlustüberschuß als auch den des sonstigen Lebens immer mehr verringert, nicht etwa dadurch, daß sie zunehmende positive Lust gewährt. Denn die aus der Religion erwachsende Lust wird sich in Zukunft mit dem Schwinden der Illusionen proportional der aus ihr entspringenden Unlust mit vermindern (U. II, 358, 363), und von einem Umschlag des negativen Saldos in ein positives kann weder in

bezug auf das Spezialsaldo des religiösen Lebens noch auch in bezug auf das Totalsaldo des Lebens unter dem Einfluß der Religion die Rede sein.

Darin liegt selbstverständlich kein Vorwurf für die Religion; sie dient höheren Zwecken als denen der Glückseligkeit des irdischen Lebens. Ihr teleologischer Wert wird selbst dadurch nicht angetastet, daß ihr Einfluß auf die Lustbilanz des Lebens wie in der bisherigen Menschheitsgeschichte ein gradezu ungünstiger gewesen ist, indem sie zu dem sonstigen Unlustüberschuß noch einen Unlustüberschuß der religiösen Gefühle hinzugebracht hat. Er wird auch dadurch nicht erhöht, daß sie für die Zukunft der Menschheit die Aussicht gewährt, sowohl ihren eigenen Unlustüberschuß als auch den des übrigen Lebens immer mehr zu verringern. Eben darum darf man aber auch den Mut haben, zu gestehen, daß das Lustwägungsergebnis des religiösen Lebens immer negativ gewesen ist und es trotz zunehmender Verringerung des Unlustüberschusses immer bleiben wird. Da Religion und Sittlichkeit in Gemeinschaft wesentlich die Aufgabe haben, den Menschen von der Macht der eudämonistischen Motivation zu befreien und über den Glückseligkeitsmaßstab der Wertbemessung des irdischen Daseins zu erheben, so müssen sie es als eine Beeinträchtigung ihres eigenartigen Wertes von sich ablehnen, wenn man diesen durch Reflexion auf ihr Lustwägungsergebnis herabzusetzen oder zu erhöhen trachtet. Die wissenschaftliche Axiologie läßt der Religion und Sittlichkeit ihren Eigenwert und hält sich frei von dem Irrtum, denselben durch Abwägung der aus ihnen erwachsenden Lust- und Unlustgefühle zu erhöhen oder zu erniedrigen. Darum braucht sie aber auch kein Bedenken zu tragen, wenn sie das negative Ergebnis dieser Wägung offen und ungescheut verkündet.

Damit ist nun festgestellt, daß das geistige Leben in allen seinen Formen ebenso wie das natürliche Leben zu einem negativen Wägungsergebnis führt, wenn man es auf Grund der Erfahrung abwägt. So wenig die Erfahrung einem extremen superlativen Pessimismus eine Grundlage liefert, so sehr muß man doch anerkennen, daß sie für ein durchgängiges durchschnittliches Übergewicht der Unlust über die Lust auf allen Gebieten des Lebens spricht, also auch für einen Unlustüberschuß des gesamten Lebens. Dieses Wägungsergebnis ist negativ, insofern es unter dem Nullpunkt, auf der negativen Seite des Gefühls liegt; es besagt, daß die Gesamtheit aller Lust- und Unlustgefühle so beschaffen ist,

daß nach rein eudämonologischer Erwägung der Nullpunkt ihr vorgezogen werden müßte. Dies braucht natürlich darum noch nicht tatsächlich zu geschehen, teils weil nicht jedes Bewußtsein die Lustwägung des eigenen Lebens vornimmt oder fehlerfrei vollzieht, teils weil für die Entscheidung zwischen Leben und Nichtleben ganz andere Gründe als rein eudämonologische Erwägungen entscheidend sind. Theoretisch aber ist es unumstößlich, daß das Leben mit seinem beträchtlichen Unlustüberschuß eudämonologisch schlechter oder schlimmer (pejor) ist als das Nichtleben, das das einzige mathematisch exakte Beispiel des Nullpunkts der Lust und Unlust darbietet (Tb. 25). Die Erfahrung begründet also den eudämonologischen Pejorismus oder komparativen Pessimismus, wie ich ihn im Gegensatz zum extremen superlativen Pessimismus von jeher vertreten habe (U. II, 295; N. 162; Fr. 113; P. 8, 17, 28; R. II, 259—260; Tb. 10—11).

2. Das Wägungsergebnis auf Grund angenommener Voraussetzungen.

a) Die Ableitung aus psychologischen Gesetzen.

Obwohl Lust und Unlust sich wie positive und negative Größen derselben Art verhalten, wirken doch eine Reihe von Umständen zusammen, die Lust zu verringern und die Unlust zu verstärken, so daß das Ergebnis sich dem annähert, welches eintreten würde, wenn bloß die Unlust positiv, die Lust aber rein privativ, d. h. eine bloße Aufhebung oder Verminderung der Unlust wäre (U. II, 296—297).

1. Bei einzelnen isoliert auftretenden Gefühlen sind vier Punkte zu beachten (U. II, 350, 300):

a) Das Gesetz der Ermüdung macht die Unlust um so widerwärtiger und unerträglicher, je länger sie andauert, verleidet aber auch lang anhaltende Lust. Die Abstumpfung tritt bei der Lust sehr bald ein, so daß der Wille, die Lust festzuhalten, erlischt; bei der Unlust aber tritt die Abstumpfung nur nach sehr hohen Graden andauernder Qualen ein, während bei dauernden mittleren und bei kürzeren hochgradigen Schmerzen der Wille, die Unlust loszuwerden, mit ihrer Dauer wächst (U. II, 296; Tb. 27—28).

b) Die indirekte Kontrastlust, die durch das Aufhören oder Nachlassen einer Unlust entsteht, ist viel geringer als die Unlust, in deren Verschwinden sie besteht. Denn diese Kontrastlust be-

steht nur in der Befriedigung des durch die Unlust erweckten Begehrens nach Befreiung von dieser Unlust; sie könnte also doch höchstens die sekundäre Unlust dieses bisher unbefriedigten und nun befriedigten Begehrens aufwiegen, aber niemals die primäre Unlust, der sie gar keine Lust entgegenzustellen hat (U. II, 301 bis 302). Bei weitem der größte Teil aller Lust in der Welt ist aber in diesem Sinne indirekte Kontrastlust, die nur den Gefühlszustand dem Nullpunkt wieder annähert, ohne ihn zu erreichen oder gar zu überschreiten; denn der Verdruß darüber, die Unlust so lange haben ertragen zu müssen, bleibt auch neben und nach dem Verklingen der Kontrastlust noch bestehen. Nur diejenige Lust ist nicht in diesem Sinne Kontrastlust, deren Begehren erst durch das sich darbietende Befriedigungsmittel erregt wird; von dieser Art ist aber nur ein kleiner Bruchteil aller Lust. Mit der großen Masse der übrigen Lust steht die Sache ebenso, als ob die Lust überhaupt und ihrem Begriff nach nur Privation oder Limitation der Unlust wäre (U. II, 296—298).

c) Die Nichtbefriedigung des Willens wird immer bewußt, denn sie ruft das Bewußtsein hervor, wo es noch nicht besteht; die Befriedigung des Willens aber wird nur da bewußt, wo bereits ein Bewußtsein besteht, und sie sich durch kontrastierenden Vergleich mit dem Zustande der Nichtbefriedigung dem Bewußtsein aufdrängt. Es geht also von dem, was Unlust werden kann, nichts, dagegen von dem, was Lust werden kann, sehr viel dem Bewußtsein verloren (U. II, 43—45, 298—300).

d) Die Nichtbefriedigung dauert so lange wie das Wollen, die Lust nur so lange wie der Übergang vom gehemmten zum verwirklichten Wollen, oder von der Spannung zur Entladung. Bei der Kontrastlust ist die Dauer begrenzt durch das Verklingen der Unlust und des an ihr haftenden Kontrastes; dieses Verklingen pflegt aber nur ein kleiner Bruchteil von der Dauer der vorhergehenden Unlust zu sein. Bei der positiven Lust wiederum ist die Dauer begrenzt durch Abstumpfung und Ermüdung, mit der die Motivationskraft des Reizes auf den Willen und damit auch die Genußfähigkeit erlischt.

2. Wenn mehrere Gefühle in demselben Bewußtsein gleichzeitig reell zusammentreffen, so findet eine gegenseitige Beeinflussung nach psychologischen Gesetzen statt, deren Ergebnis ebenso wie bei vereinzelten Gefühlen die Wagschale der Unlust senkt und die der Lust in die Höhe schnellt.

a) Wenn Lust und Lust zusammentreffen, so schwächen

sie sich gegenseitig und ihre Mischung ist kleiner als die Summe beider Summanden. Die Schwächung ist um so stärker, je stärker die einzelnen Summanden sind, je größer ihre Zahl ist, und je näher ihre Summe der Empfänglichkeitsgrenze des Individuums rückt. Wer in einer großen Lust schwelgt, achtet gar nicht auf hinzutretende geringere Lust, die er sonst voll und dankbar genossen hätte; ein Zusammentreffen von vielerlei Lust wirkt verwirrend und verhindert, jeder einzelnen froh zu werden.

b) Wenn Unlust und Unlust zusammentreffen, so verstärken sie sich gegenseitig, wenn ihre Grade nicht allzu verschieden sind, und ihre Summe nicht schon der Empfänglichkeitsgrenze des Individuums nahekommt. Zwei annähernd gleichstarke Unlustgefühle mittleren Grades geben ein zusammengesetztes Gefühl, dessen Unlustgrad höher ist als die Summe der Komponenten; denn jeder Schmerz wird bitterer und drückender empfunden, wenn er auf ein schon von Leid und Weh erfülltes Bewußtsein, als wenn er auf einen indifferenten Gefühlszustand trifft. Wenn eine starke Unlust zu einer schon bestehenden schwachen hinzutritt, so wird die erstere schwerer empfunden, als wenn die letztere nicht da wäre; diese Verstärkung der starken Unlust ist größer als die Abschwächung der schwachen Unlust, die durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von ihr bald herbeigeführt wird. Die Unlustintensität der Mischung ist also auch in diesem Falle größer als die Summe der Komponenten. Unlust und Unlust scheinen sich unter Umständen nicht bloß zu addieren, sondern fast zu multiplizieren (Pl. 187).

c) Wenn Lust und Unlust zusammentreffen, so kommt es darauf an, wie das Stärkeverhältnis beider ist. Eine kleine Lust vermag neben einer großen Unlust kaum aufzukommen, denn die Aufmerksamkeit wird ganz von der letzteren absorbiert, so daß die erstere kaum bemerkt und beachtet wird; die große Unlust dagegen wird durch den Hinzutritt einer kleinen Lust nicht wesentlich alteriert. Eine kleine Unlust dagegen vermag sich ganz wohl neben einer großen Lust bemerklich zu machen und Beachtung zu erzwingen, und die größte Lust kann durch die Beimischung einer kleinen Unlust getrübt, gestört und verleidet werden. Sind Lust und Unlust annähernd gleichstark, so drängt sich die Unlust allemal viel lebhafter, unmittelbarer und unwiderstehlicher dem Bewußtsein auf als die Lust und drängt diese in den Hintergrund. Daß man die Unlust ertragen muß, wird durch die gleichzeitig bestehende Lust so wenig gemildert wie etwa ein Wermuttrank

durch Zuckerzusatz; die Lust aber, die man beim Fehlen der Unlust hätte haben können, wird durch den gleichzeitigen Bestand der Unlust völlig vergällt. In allen drei Fällen ist also das Lustergebnis kleiner, beziehungsweise das Unlustergebnis größer als die algebraische Summe der Komponenten.

3. Wenn ein und dasselbe Ereignis in mehreren Gefühlssubjekten Lust oder Unlust auslöst, so sind folgende Fälle möglich:

a) Das Ereignis ist derart, daß es allen davon Betroffenen Lust erweckt, z. B. andauernd schönes Wetter, eine gute Ernte, oder der Vortrag eines Sängers in der Volksversammlung. Dann steigert sich die Lust durch solidarisches Mitgefühl und gegenseitige Ansteckung, erschöpft sich aber auch schneller als sonst. Bei Naturereignissen wird das Gute um so rascher als etwas Selbstverständliches hingenommen, je weniger der Kontrast mit der entgegengesetzten Unlust sich sinnlich aufdrängt; das Gut bleibt ein Gut, löst aber keine, oder nur noch geringe Lust aus. Der Sommerfrischler genießt jeden schönen Tag in seinem Gebirgsdorfe zehnfach, wenn er in der Zeitung liest, daß überall sonst über schlechtes Wetter geklagt wird; der Bauer hat ganz andere Freude an einem reichen Ertrag seiner Felder, wenn die Nachbardörfer wenig zufrieden sind. Das allen gemeinsame Glückslos wird bald nicht mehr als Lust empfunden und verführt leicht zu Übermut und leichtsinniger Vergeudung, hinter denen die Unlust der Reue nicht ausbleibt.

b) Das Ereignis ist derart, daß es allen Beteiligten Unlust erweckt, z. B. Feuer- oder Wassersnot, Erdbeben, verheerende Seuchen, Hungersnot, Landverwüstung durch andauernde Kriege. Dann steigert sich das Unlustgefühl in jedem durch das Mitgefühl mit seinen Lieben und allen Unglücksgefährten; die feinsten Blüten edler Sittlichkeit werden dabei entfaltet, aber sie werden überwuchert von den entfesselten Trieben niedriger Selbstsucht und unmenschlicher Roheit, die das ohnehin vorhandene Leid noch vermehren. Bis die Abstumpfung der Gefühlsempfänglichkeit durch Gewöhnung an das Gräßliche bis zu stumpfsinniger Lethargie gediehen ist, muß ein Übermaß des Elends durchgekostet sein, und doch bleibt immer noch ein Rest von Feinfühligeren übrig, und auch die Abgestumpftesten behalten Stellen, wo das Schicksal sie mit neuen Schmerzen treffen kann. Offenbar kommen solche Ereignisse, die allen Unlust bereiten, weit häufiger vor als solche, die allen Lust bereiten, und die von den ersteren hervorgerufene Unlust pflegt einen weit höheren Grad zu haben als die von

den letzteren erweckte Lust. Daß sich bei großem allgemeinen Unglück schließlich doch immer noch Individuen finden, die daraus ihren Vorteil zu ziehen wissen, z. B. die Ausbeuter des Aberglaubens, die Wucherer, die Hyänen des Schlachtfeldes, ist traurig genug, und gewöhnlich sind das Leute, die mit ihrem Glück Schiffbruch gelitten haben, einer ohnehin verachteten Klasse angehören und aus Verzweiflung zu ihrer Handlungsweise gelangen. Nicht leicht wird jemand solche Verworfenen, die unter schweren Gefahren und Sorgen ihr lichtscheues Gewerbe treiben, für beneidenswert halten; die Lust, die ihnen aus dem allgemeinen Unglück erwächst, wird sicherlich schon durch die Unlust, die sie beim Betrieb ihres Gewerbes auszustehen haben, überwogen, noch mehr aber durch die Unlust, die sie ihren Opfern bereiten.

c) Das Ereignis ist derart, daß es den einen Lust, den andern Unlust bereitet, z. B. ein Spiel, bei dem der Gewinn des einen Verlust des andern ist, ein Krieg zwischen zwei Völkern, bei dem der Sieg des einen die Niederlage des andern bedeutet, ein künstlerischer oder wissenschaftlicher Wettbewerb, bei dem nur Einer den Preis erringen kann, alle übrigen aber Zeit, Mühe und Hoffnung verloren haben, ein wirtschaftlicher Konkurrenzkampf zwischen Einzelnen, Gruppen oder Völkern, bei dem die Selbsterhaltung des einen den Untergang des andern Konkurrenten bedeutet, eine Verführung, bei der der Lust des Verführers die Schande, Sorge und Not der Verführten und ihres Kindes gegenübersteht, ein Kannibalismus, bei der der eine Mensch die Lust hat, den andern zu fressen, der andere die Unlust, zum Fressen geschlachtet zu werden. Diese Beispiele zeigen schon zur Genüge, um wie viel größer in der Regel die Unlust des leidenden Teils als die Lust des genießenden ist. Der günstigste Fall, d. h. derjenige, in welchem das Übergewicht der Unlust über die Lust am geringsten ist, ist derjenige, wo ein und dasselbe Gut, das nur einen mäßigen Teil des gleichen Gesamtvermögens beider Beteiligten bildet, aus dem Besitz des einen in den des andern übergeht. Es sei das Vermögen jedes der beiden Spieler = a, der Einsatz des Spieles = n und k eine Konstante, so ist die Unlust des Verlierers um den Betrag $\frac{2k\,n^2}{(a+n)\,(a-n)}$ größer als die Lust des Gewinners (B. 501).

4. Wenn mehrere Gefühle in demselben Bewußtsein aufeinander folgen, die nicht in einem unmittelbaren Kausalzusammenhang untereinander stehen, so stumpft sich die Empfäng-

lichkeit für Lustgefühle viel schneller ab als die für Unlustgefühle. Um nach mehrfacher Wiederholung die gleiche Lustgröße zu erzielen, muß der lusterregende Reiz entweder qualitativ abgeändert, oder falls dies nicht angängig ist, quantitativ gesteigert werden. Der Wechsel der Stile und Richtungen in den Künsten und den Moden in der Tracht zeigt, wie stark das Bedürfnis nach neuen, qualitativ anderen Reizen wird, wenn die Wirksamkeit der gewohnten sich abgestumpft hat; mag auch das Neue das Minderwertige sein, es erzeugt doch größere Lust als das Alte, solange es eben noch das Neue ist. So werden oft die wertvollsten Kunsttraditionen abgebrochen, um einer ästhetisch unsinnigen Neuerungssucht zu frönen, und wirtschaftlich unheilvolle Folgen über Produzenten und Konsumenten heraufbeschworen, um dem launischen Wechselspiel der Mode zu huldigen (Ke. 199—201, 413—417).

Alle Laster entwickeln sich durch das Bedürfnis nach allmählicher quantitativer Steigerung der Reize, führen aber zuletzt doch dahin, daß die stärksten erträglichen Reize keine rechte Lust mehr gewähren, sondern nur noch aufgesucht werden, weil ihre Entbehrung als unerträgliche Qual empfunden wird. Wo die quantitative Steigerung des Reizes ausgeschlossen und die qualitative Abänderung desselben bald erschöpft ist, führt die Genußsucht zum Ausprobieren unnatürlicher Abänderungen. Wenn die qualitative und quantitative Abänderung der Reize erschöpft ist, tritt die Blasiertheit ein, die den Ekel vor dem Reiz mit der Unfähigkeit, ganz auf ihn zu verzichten, verbindet. Für die wiederholte gleichartige Unlust hingegen erfolgt die Abstumpfung der Empfänglichkeit außerordentlich langsam, am langsamsten für den körperlichen Schmerz und die leiblichen Entbehrungen, etwas weniger langsam für geistige Leiden, die das Ehrgefühl, Schamgefühl, Mitleid usw. untergraben, aber doch noch langsam genug, um die ganze Lebensdauer eines feiner Veranlagten zu vergiften. Die Folge dieses Verhältnisses ist, daß die Nichtbefriedigungen der oft geübten Triebe (wie Ehrgeiz, Ruhmsucht, Gefallsucht, Eitelkeit usw.) immer noch als Unlust stark empfunden werden, wenn die zugänglichen Befriedigungsmittel längst aufgehört haben, eine nennenswerte Lust zu erregen. So leiden diese Triebe unter dem Fluch, je länger desto mehr und desto höhere Grade der Befriedigung zu erstreben und desto weniger und desto geringere Grade von gefühlter Befriedigung zu erreichen.

5. Wenn mehrere Gefühle in demselben Bewußtsein aufeinander folgen, die untereinander in einem solchen Kausalzusammenhange stehen, daß die eine nur eintreten kann, wenn zuvor die andre gesetzt ist oder die Verpflichtung zur späteren Übernahme derselben übernommen wird, dann sind zwei Fälle zu unterscheiden.

a) Das abhängige Gefühl ist eine Unlust, die man zu vermeiden wünscht; dasjenige Gefühl, von dessen Übernahme sein Nichteintritt abhängig ist, kann dann entweder unmittelbar eine andere Unlust oder die mittelbare Unlust des Verzichts auf eine erreichbare Lust sein. Beidemal ist dann das Gesamtergebnis negativ, da es sich nur um die Wahl des kleineren von zwei Übeln handelt. Auch wenn die Entscheidung darüber, welches der Übel das kleinere sei, richtig und irrtumsfrei ausgefallen ist, bleibt doch das Übel darum nicht minder ein Übel, wenn es auch eine minder starke Unlust bereitet, als der Eintritt des größeren an seiner Statt getan hätte.

b) Das abhängige Gefühl ist eine Lust, die man zu erlangen wünscht, der Kaufpreis eine Unlust oder ein Verzicht auf eine andere Lust. Gewöhnlich tritt hierbei in bezug auf die erstrebte, also noch künftige Lust ein Schätzungsfehler ein, der den Menschen zur Täuschung und späteren Enttäuschung führt; das Wollen glaubt nämlich an seine eigene Dauerhaftigkeit im Verhältnis zu seiner eigenen Stärke, was ein Trugschluß ist. Da nun die künftige Lustgröße das Produkt aus ihrer Intensität und Dauer ist, so wird selbst dann, wenn der Faktor der Intensität nicht überschätzt wird, doch der Faktor der Dauer und damit auch die Größe des Produktes überschätzt (St. 147—152). Wenn aber auch die Größe beider Gefühle richtig abgeschätzt ist, sofern sie Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des primären konkreten Wollens sind, so tritt doch dazu noch die Größe der eudämonistischen Lust und Unlust hinzu, die in Befriedigungen und Nichtbefriedigungen des sekundären, eudämonistischen Wollens besteht. Die unmittelbare Lustgröße ist proportional dem Produkt aus der Stärke des konkreten Begehrens und dem Sättigungsgrade, die mittelbare, sekundäre Lustgröße, oder der eudämonistische Wert dieser Lust, ist proportional dem Produkt aus dem konkreten und eudämonistischen Begehren, aber umgekehrt proportional dem Sättigungsgrade des ersteren (St. 139—146). Durch den Kontrast mit der als Kaufpreis zu übernehmenden Unlust steigert sich das konkrete Begehren nach der nur unter solchen

Schwierigkeiten zu erlangenden Lust und der eudämonistische Wert, der dieser Lust im Kontrast mit der zu übernehmenden Unlust beigelegt wird. Ist aber erst die Lust genossen, dann ist das konkrete Begehren nach ihr in der Befriedigung vorläufig, wenn nicht gar endgültig, erloschen, die Unlust aber erscheint durch den Kontrast mit der Lust verschärft, sowohl beim Rückblick der Erinnerung auf den bereits erlegten Kaufpreis, als auch ganz besonders, wenn die Verpflichtung zur Übernahme der Unlust übernommen und nun erst nachher zu erfüllen ist. Somit liefert die Abwägung beider Gefühle gegeneinander vor und nach der entscheidenden Tat mit psychologischer Notwendigkeit ein verschiedenes Ergebnis, und zwar fällt das der Tat vorausgehende günstiger für die zu erkaufende Lust aus als das ihr folgende. Ein aus wiederholten Erfahrungen zu bildender Reduktionskoëffizient lähmt zwar die Lusterwartung, ist aber gewöhnlich in seiner abstrakt reflektierenden Gestalt nicht motivationskräftig genug, um die anschauliche Illusion zu überwinden und vor der Bitterkeit der Enttäuschung zu bewahren (St. 147—153). Die psychologische Gesetzmäßigkeit nötigt also die eudämonistische Motivation, sich immer neu auf Grund von Illusionen in Schaden zu stürzen, und ihr Verständnis vermag wenig daran zu hindern, obwohl es die illusorische Naivität der Lusterwartung untergräbt und die Bitterkeit der Enttäuschung verdoppelt.

6. Wenn eine gleichgroße Lust und Unlust vorstellungsmäßig miteinander abgewogen werden, so ist die Summe beider nicht dem Nullpunkt gleichzuachten, sondern man verzichtet lieber auf die Lust, wenn man sie mit einer gleich großen Unlust erkaufen muß. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß auch die Unlust des bei gänzlichem Mangel an Betätigung unbefriedigten Willens oder Triebes mit für den Fall des Verzichts in Ansatz zu bringen ist; sie wird nur bei solchen Trieben gleich Null, die für gewöhnlich latent sind und erst durch die Vorstellung ihrer Befriedigungsmittel erregt werden. Die eudämonologische Motivation findet es darum unprofitlich, eine Lust mit gleichgroßer Unlust zu erkaufen, weil das empirische Kompensationsäquivalent von dem mathematischen abweicht (vgl. oben S. 37). Ob diese Abweichung eine bloße Folge des Zusammenwirkens von allen oder einigen der unter den vorhergehenden Nummern aufgeführten psychologischen Gesetze ist, oder ob sie außerdem noch andere Gründe hat, das ist eine psychologische Frage, die die Axiologie nicht näher be-

rührt. Deshalb durfte die Abweichung des empirischen Kompensationsäquivalents von der 1 hier als besondere Nummer aufgeführt werden, um auf alle Fälle sicher zu gehen.

Aus den hier zusammengestellten Gesetzen ergibt sich folgendes:

a) Wenn der kompensatorische gleichschwebende Indifferentismus darin recht hätte, daß jeder einzelnen Willensbefriedigung irgendwo eine gleichstarke Nichtbefriedigung in der Welt entspräche, so würde doch das aus der Summe der Befriedigungen resultierende Maß an bewußter Lust sehr viel kleiner bleiben als das aus der Summe der Nichtbefriedigungen resultierende Maß von Unlust (Nr. 1 a, c, d, 4, 5).

b) Wenn der kompensatorisch gleichschwebende Indifferentismus sogar darin recht hätte, daß gleichviel einzelne bewußte Lust- und Unlustgefühle in der Welt existierten, so würde doch sowohl ihr reelles gleichzeitiges Zusammentreffen als ihre Aufeinanderfolge in demselben Bewußtsein die Unlust in ein reelles Übergewicht bringen durch Verstärkung der Unlust und Abschwächung der Lust (Nr. 2, 4, 5).

c) Wenn der kompensatorische Indifferentismus selbst darin recht hätte, daß nach der reellen gegenseitigen Beeinflussung aller einzelnen Lust- und Unlustgefühle die Gesamtgröße der Unlust derjenigen der Lust reell gleich bliebe, d. h. die eine ebensoweit als Gefühlserhebung über den Nullpunkt hinausragte, wie die andere als Gefühlsdepression unter ihn hinabstiege, so würde doch das ideelle eudämonologische Wägungsergebnis negativ ausfallen, d. h. ein solches Leben schlechter als keines in bezug auf die Glückseligkeit heißen müssen (Nr. 6).

d) Der kompensatorische Indifferentismus hat aber mit keiner dieser drei Behauptungen recht. Es verläuft im Gegenteil der größte Teil aller Gefühlsschwankungen unterhalb des Nullpunktes (Nr. 1 b), und die psychologischen Gesetze wirken dahin, daß sowohl im Verlaufe des Einzellebens (Nr. 1 a, c, d, 4, 5) als auch bei der Reaktion mehrerer auf dieselben Ereignisse (Nr. 3) die Gesamtgröße der Nichtbefriedigungen die der Befriedigungen und noch mehr die Gesamtgröße der bewußten Unlust die der bewußten Lust reell überschreitet.

Hiermit dürfte die psychologische Deduktion des negativen Wägungsergebnisses geliefert sein, welche die empirische Induktion bestätigt, ebenso wie sie selbst in jener ihre Bewährung findet. Es ist wohl zu beachten, daß die Ableitung aus psycho-

logischen Gesetzen, nicht etwa aus metaphysischen, wie man irrtümlich mir hat unterstellen wollen, vollzogen ist. Diese psychologischen Gesetze sind nicht etwa a priori aus metaphysischen Voraussetzungen abgeleitet, sondern a posteriori aus der Erfahrung geschöpft, und haben mit metaphysischen Voraussetzungen gar nichts zu schaffen (P. 258, 300—302). Ob z. B. meine psychologischen und metaphysischen Ansichten über das Verhältnis des Gefühls zur Vorstellung und zum Logischen einerseits und zum Begehren und Wollen andererseits richtig oder falsch sind, davon werden diese empirischen Gesetze gar nicht berührt (Tb. 17—20; Pl. 195—196). Sie gelten auch dann ruhig weiter, wenn das Fühlen eine dritte seelische Grundfunktion neben dem Begehren und Vorstellen und nicht, wie ich annehme, eine Affektion des Willens sein sollte. Nur soweit in diesen Gesetzen bestimmte Beziehungen zwischen dem Wollen und Fühlen festgestellt werden, müßten dieselben anerkannt werden; das kann aber geschehen, gleichviel ob das Wollen eine sekundäre Erscheinung des Fühlens, oder das Fühlen eine Affektion des Willens, oder Fühlen und Wollen koordinierte in Wechselwirkung stehende Grundfunktionen sind.

Ganz irrtümlich ist es, als ob die von mir behauptete Unersättlichkeit des unendlichen absoluten, leeren Wollens irgendetwas mit dem Unlustüberschuß innerhalb der Erscheinungswelt zu tun habe, da ja in die Erscheinungswelt nur der erfüllte, d. h. mit Inhalt gesättigte Teil des leeren Wollens eingeht (P. 296 Anm.). Die in den Erscheinungsindividuen zu beobachtende Steigerung der Willensansprüche mit den ihnen dargebotenen Befriedigungsmitteln (P. 328—329) wird durch die Abstumpfung der Reizempfänglichkeit in Verbindung mit der Übung des Triebes und durch das Verharren des eudämonistischen Verlangens nach Lust aus der Befriedigung dieses Triebes (Nr. 3) genügend erklärt. Die Unersättlichkeit des absoluten, leeren Wollens kann nur auf eine außerweltliche Unlust im Absoluten, aber niemals auf eine innerweltliche in den Erscheinungsindividuen von Einfluß sein (N. 254—255; R. II, 149, 150, 266).

Ebenso unrichtig ist die Unterstellung, als ob die metaphysische Voraussetzung von der Unvernünftigkeit des Wollens für das negative Wägungsergebnis bei mir irgendwie bestimmend gewesen wäre. Im Gegenteil, wenn die Axiologie induktiv und deduktiv ein positives Wägungsergebnis lieferte, so wäre ja das Wollen vor der Vernunft gerechtfertigt und stände

ohne Widerspruch mit sich selbst da; seine Unvernünftigkeit kann also immer erst aus dem Widerspruch seines Ergebnisses mit seiner Tendenz induktiv erschlossen werden, zu welchem Behuf aber die Negativität des Lustwerts der Welt erst unabhängig von der Unvernunft des Wollens festgestellt sein muß.

So ist denn das negative Wägungsergebnis hier lediglich aus solchen psychologischen Gesetzen deduziert, die selbst aus der Erfahrung induziert sind. Es ruht also indirekt auch hier auf dem Boden der Erfahrung, aber nicht so direkt, wie in den vorhergehenden Untersuchungen. Bei dem unmittelbaren empirischen Beweise wurde von Erfahrungen ausgegangen, die unmittelbar auf das Verhältnis von Lust und Unlust Bezug hatten und für den Zweck dieser Erörterung aufgesucht und herangezogen waren; der deduktive Beweis aber geht von psychologischen Gesetzen aus, deren Erfahrungsgrundlage ohne Rücksicht auf die Axiologie bloß im Interesse der Psychologie aufgesucht und zusammengetragen worden ist.

b) Die Ableitung aus nichttheoretischen Voraussetzungen.

α) Die Ableitung aus dem ästhetischen Bewußtsein.

Die höchsten Gestalten des Schönen sind das Tragische, Komische und ihre Einheit: das Humoristische; es sind dies die konflikthaltigen Modifikationen des Schönen, in denen der Konflikt seine transzendente Lösung, seine logische Selbstaufhebung oder eine aus beiden kombinierte Lösung findet. Wenn aus dem Reiche des Schönen diese drei Modifikationen hinweggenommen würden, so bliebe nur ein dürftiger Rest übrig; es ist deshalb ein unerläßliches Postulat des ästhetischen Bewußtseins, daß das Tragische, Komische und Humoristische möglich sein müsse (P. 20 bis 21). Der Schönheitswert der Welt kann nur dann positiv sein, wenn sie so eingerichtet ist, daß die tragische, komische und humoristische Weltanschauung tatsächliche Berechtigung haben. Jedes Schöne ist ästhetisch um so wertvoller, je mikrokosmischer es ist, d. h. je mehr es in sich ein verkleinertes Bild und eine Widerspiegelung des Makrokosmos und seines Prozesses ist; wenn also das Tragische, Komische und Humoristische die höchsten Gestalten des Schönen sein sollen, so müssen sie auch mikrokosmischer als alle niederen Modifikationen sein, d. h. sie müssen ein treueres, tiefer in den Sinn der Welt einführendes

Abbild der Welt liefern als andere. Das können sie aber nur, wenn das Universum und der gesamte Weltprozeß das Urbild des Tragischen, Komischen und Humoristischen in höchster Potenz darbietet.

Von diesen dreien ist wiederum das Humoristische die höchste Gestalt des Schönen, weil sie die einseitigen Lösungen der beiden anderen miteinander verknüpft. Ebendasselbe Subjekt in ebenderselben Tätigkeit, das in einer Hinsicht tragisch ist, soll, von der anderen Seite gesehen, komisch sein; das ist die Forderung des Humoristischen, ohne deren Erfüllung es nicht, wenigstens nicht in seiner höchsten Gestalt, als Tragikomisches bestehen kann. Da aber auch dies wieder nur darum die höchste Gestalt des Schönen ist, weil es die am meisten mikrokosmische ist, so muß auch die Welt und ihr Prozeß eben darin komisch sein, worin sie tragisch sind und umgekehrt, so daß man nur die beiden Gesichtspunkte durcheinander spielen zu lassen braucht, um sie als tragikomisch zu genießen (Ae. II, 410—416).

Nun besteht aber das Tragische darin, daß die Idee triumphiert, indem sie auf die Wirklichkeit verzichtet und sich aus der Erscheinung in das reine Wesen zurückzieht (Ae. II, 377 bis 389; Au. 301—305), das Komische darin, daß etwas auf den ersten Anschein Vernünftiges sich selbst ad absurdum führt und durch Enthüllung seines inneren Selbstwiderspruches seine Unvernünftigkeit unwillkürlich zutage fördert (Ae. II, 329—332). In beiden handelt es sich um den Sieg der vernünftigen Idee über eine ihr anhaftende Unvernunft, die sie in eine alogische Sphäre herabgezogen hat; beim Tragischen wird dieser Sieg als Erhebung über das Unvernünftige im Untergang seiner Realität, beim Komischen aber als Selbstvernichtung des Unlogischen ästhetisch genossen. Im Tragischen wird der Sieg der Idee über das Unlogische vom Standpunkt des wirklichen Trägers aufgefaßt und als herber und schmerzlicher Triumph im Untergange empfunden; im Komischen wird derselbe Sieg als rein idealer Vorgang ohne Rücksicht auf die Realität und die Gefühle seiner Träger aufgefaßt und als ein heiteres Spiel empfunden, in welchem dem Unlogischen sein logisches Recht widerfährt, und es noch dazu genötigt ist, dieses Urteil selber an sich zu vollstrecken.

Die tragische Weltanschauung erkennt in allen Phasen des Weltprozesses, sowohl im Leben der Völker wie des Einzelnen, der Menschheit wie der untermenschlichen Natur eine Reihe von Opfern, die positiv oder negativ zum Siege der Idee beitragen,

während sie selbst mit Erfüllung dieser ihrer Mission dem Untergange geweiht sind. Es bleibt aber bei jeder Phase ein außertragisches Komplement übrig, das bei dem endgültigen Triumph der Idee im Makrokosmos wegfallen muß (R. II, 256—259; Ae. II, 384—389). Eben diese Kämpfe und Untergänge der Einzelnen, Gruppen, Parteien, Stände, Staaten usw., die als erschütternde Realitäten dem mitfühlenden Beschauer tragisch erscheinen, können aber bei der nötigen Entfernung oder Geistesfreiheit des Beschauers auch ohne Mitgefühl aus der Vogelperspektive sub specie aeternitatis betrachtet werden, und erscheinen dann in der unwillkürlichen tatsächlichen Selbstaufhebung ihrer Irrtümer, Torheiten und Verblendung durch die Folgen höchst komisch (Ae. II, 326—327). Auch hier muß das außerkomische Komplement, das bei jedem teilweisen Triumph der Idee bestehen bleibt, beim endgültigen Siege derselben über das Unlogische hinwegfallen (Ae. II, 340—341); jede Selbstzwecklichkeit niederer Individualitätsstufe hat das außerkomische Komplement ihrer komischen Selbstaufhebung in dem Individualzweck nächsthöherer Stufe, aber die Selbstzwecklichkeit des Universums hat keine solche höhere Individualitätsstufe mehr über sich und muß sich deshalb ohne Rest selbst aufheben (Ae. II, 338—339).

Im Schönen als Tragischen, Komischen und Humoristischen feiert die ästhetische Anschauung grade darum ihre tiefste Andacht, weil der ästhetische Schein, in welchen das anschauende Subjekt sich selbst und sein Anschauen und Fühlen hinein projiziert und verloren hat, die geflissentliche Selbstoffenbarung des absoluten Geistes, die ahnungsvolle Antizipation der makrokosmischen Erlösung im mikrokosmischen Schein ist. Denn die Sehnsucht des Menschen nach der Erlösung vom individuellen, realen, unlogischen von Gott geschiedenen Dasein findet eine vorläufige gefühlsmäßige Beschwichtigung in der ästhetischen Illusion (Ae. II, 385—389). So leitet das ästhetische Bewußtsein in seiner höchsten Vertiefung zum religiösen Bewußtsein hinüber. Es fordert eine Beschaffenheit der Welt, durch welche sie irgendwie im Widerspruch mit dem Logischen steht, und ein Ende des Weltprozesses, durch welches die logische Idee ohne Rest triumphiert und diesen Triumph in dem Untergang der Realität besiegelt, aber so, daß es das Unlogische selbst ist, welches durch seinen Selbstwiderspruch sich selbst aufhebt.

Der (komparativ) pessimistischen Weltanschauung auf rein

theoretischem Gebiet entspricht demgemäß eine tragische, komische und humoristische Weltanschauung auf ästhetischem Gebiet. Beide haben genau denselben Inhalt und ihr Unterschied ist nur der formelle zwischen theoretischer Wissenschaft und ästhetischer Anschauung. Wenn eine von beiden sachlich und inhaltlich von der andern abweicht, so bedarf die eine oder die andre einer Berichtigung; bei mir hat aber eine solche Abweichung niemals bestanden. Unrichtig ist es deshalb, die tragische Weltanschauung der pessimistischen wie die höhere Wahrheit dem Irrtum gegenüberzustellen, doppelt unrichtig, weil die tragische erst die eine Seite der tragikomischen ästhetischen Weltanschauung darstellt. Ist die (komparativ) pessimistische Weltanschauung falsch, dann ist auch die tragikomische ästhetische Weltanschauung eine bloße Chimäre, aber keine ästhetisch berechtigte Illusion. Will das ästhetische Bewußtsein sich selbst behaupten, so muß es die Wahrheit des theoretischen Pessimismus als seine unentbehrliche Voraussetzung postulieren.

β) Die Ableitung aus dem sittlichen Bewußtsein.

Das sittliche Bewußtsein weiß seine Ziele und Gründe unabhängig davon, ob positive Glückseligkeit für irgendwen erreichbar ist oder nicht. Die Ziele der Sittlichkeit entnimmt es entweder aus den subjektiven instinktiv-sittlichen Triebfedern oder aus den induktiv erschlossenen objektiven Zwecken; die Gründe für die allgemeingültige Verbindlichkeit dieser Ziele schöpft es entweder heteronom aus dem Willen Gottes oder autonom aus der Identität des eignen Wesens mit dem der übrigen Individuen und des Absoluten. Dabei ist es für die Sittlichkeit gleichgültig, ob das sittliche Bewußtsein sich von dem Endzweck der objektiven Teleologie eine richtige oder falsche oder gar keine Vorstellung macht, wofern es nur die Mittelzwecke richtig erkennt, zu denen es seinerseits die geeigneten Mittel zu wählen hat. Bedingung des sittlichen Charakters einer Handlung ist nur das eine, daß die Zwecke, denen sie zu dienen bestimmt ist, nicht Eigenzwecke des handelnden Individuums selbst sind, daß also dieses mit seinem Handeln nicht das Seine sucht und die Selbstförderung entweder gar nicht oder doch nur als Mittel und Durchgangspunkt zu einem darüber hinaus gelegenen Zweck im Auge hat (P. 69—71; Pl. 237—240).

Die Ethik ist also in ihren Zielen und Gründen schlechterdings unabhängig davon, ob das Lustergebnis des Lebens positiv oder

negativ ist, und es gibt in diesem Sinne weder eine Ethik des eudämonologischen Optimismus noch eine solche des Pessimismus oder Pejorismus. Die Möglichkeit der Ethik hinsichtlich ihrer Aufgaben hängt nur davon ab, daß es eine objektive, d. h. hier über die subjektiv-individuelle hinausreichende, Teleologie gibt; die Möglichkeit derselben hinsichtlich ihrer Gründe aber ist dadurch bedingt, daß entweder die sittlichen instinktiven Triebfedern in genügender Stärke angeboren und im Leben noch nicht untergraben sind, oder daß das nötige Maß von Unterordnung des Eigenwillens unter eine heteronome Autorität besteht, oder endlich, daß die Einsicht in die Identität des eignen Wesens mit dem der Mitgeschöpfe und des Absoluten bereits zum Durchbruch gelangt ist. Der Glaube an die Positivität oder Negativität der Lustbilanz dagegen kann niemals ein sittliches Ziel stecken oder die Verbindlichkeit eines anderweitig gesteckten Zieles begründen helfen (P. 21—23; Fr. 103—106).

Das sittliche Bewußtsein hat gegen das Streben nach Mehrung der eignen Lust und Minderung der eignen Unlust, soweit sie sittlich indifferent sind, gar nichts einzuwenden und läßt da der natürlichen Motivation freien Spielraum (B. 571—573, 596); es fordert sie sogar, soweit beide als Mittel zu sittlichen Zwecken wertvoll sind (B. 461, 481—484, 585—586), und verwirft sie nur insofern, als sie mit sittlichen Aufgaben in Widerstreit stehen (P. 71—73; St. 166—174; Pl. 254—259). Nun ist der Egoismus für so lange, als er naiv ist und die Ziele der sozialen Instinkte und moralischen Triebfedern in sich einschließt, mit der Pflicht nicht minder oft im Einklang als im Widerstreit; sobald er aber durch die kritische Reflexion hindurchgegangen ist, sich als Egoismus von der Summe der supraegoistischen Instinkte unterscheidet und geflissentlich auf die Unterdrückung dieser hinarbeitet, entpuppt er sich als das radikal Böse in der menschlichen Natur (B. 608—611). Darum ist alle eudämonistische Pseudomoral unmöglich, weil sie mit einem Egoismus rechnet, der noch in naiver Weise die moralischen Instinkte in sich einschließt, aber nicht mit einem, der sich auf sein Prinzip kritisch besonnen hat und es nun auch rein durchzuführen bemüht ist (B. 30—36).

Nun kann zwar die Ethik die Existenz einer objektiven und absoluten sittlichen Weltordnung aufzeigen und die objektiven Mittelzwecke derselben als sittliche Aufgaben der Menschheit nachweisen; sie kann auch dartun, daß es angesichts der Wesensidentität Aller untereinander und mit dem Absoluten unvernünf-

tig ist, sich dem Dienste dieser objektiven Zwecke zu entziehen. Aber sie kann den Eigenwillen nicht dahin bringen, auf seinen Egoismus zu verzichten, wenn er in unvernünftigem Eigensinn an ihm festhalten will. Sie kann ihn nicht einmal dazu bringen, die Wahrheit ihrer Darlegungen anzuerkennen, wenn er sie nicht anerkennen will und es vorzieht, sich hinter sophistische Ausflüchte und wohlfeile Gegengründe zu verschanzen. Der Egoismus ist ein Riese und das sittliche Bewußtsein ein Zwerg; das gibt einen ungleichen Kampf. Solange der Egoismus hoffen darf, die Glückseligkeit zu erjagen, ist der Sieg des sittlichen Bewußtseins über ihn aussichtslos. Die theoretische Wahrheit und praktische Selbstgewißheit hilft dem sittlichen Bewußtsein nichts gegen die rohe Naturgewalt des selbstsüchtigen glückhungrigen Eigenwillens, sobald es diesem gelungen ist, zu erkennen, daß er von seinen moralischen Instinkten genarrt und geprellt, nämlich zu Zwecken, die eigentlich nicht seine Zwecke sind, als Mittel gemißbraucht wird. Diese Einsicht muß er aber bei fortschreitender Intelligenz nach und nach in allen Menschen gewinnen.

Nun ist es aber ein Postulat des sittlichen Bewußtseins nicht bloß, daß Sittlichkeit sein solle, sondern auch, daß ihre Verwirklichung praktisch möglich sei. Überall jedoch, wo der Egoismus sein Prinzip in kritisch reflektierter Reinheit erfaßt hat, ist Sittlichkeit unmöglich, so lange der Egoismus in ungebrochener Kraft besteht und an die Möglichkeit der Verwirklichung seiner Ziele glaubt. Darum ist es ein Postulat des sittlichen Bewußtseins, daß der kritisch gereinigte Egoismus sich selbst ad absurdum führe, damit seine Kraft durch sich selbst gebrochen werde und für die Entfaltung des sittlichen Bewußtseins Platz werde. Der Riese muß über seine eigenen Beine stolpern, wenn der Zwerg siegen soll. Der Egoismus muß sich überzeugen, daß die Verwirklichung seiner Ziele nach der Natur der Dinge unmöglich ist, daß die gesuchte Glückseligkeit ihm immer unerreichbar bleibt, ja sogar, daß sie ihm um so ferner rückt, je eifriger er ihr nachjagt. Erst der vollständige Bankrott der Selbstsucht führt zu jener Selbstverleugnung, die zwar noch nicht selber Sittlichkeit, aber doch die tabula rasa des radikal Bösen ist, auf der nun Sittlichkeit sich ungehindert betätigen kann (B. 55—59).

Die Negativität des Lustergebnisses ist also ein Postulat des sittlichen Bewußtseins, weil sie die unerläßliche Bedingung ist, unter der allein Sittlichkeit praktisch möglich ist. Aber nicht nur im natürlichen Leben, sondern auch im geistigen Leben ein-

schließlich des sittlichen und religiösen muß Glückseligkeit oder ein positives Lustsaldo unmöglich sein; denn wenn es z. B. genügte, tugendhaft oder fromm zu werden, um glückselig zu werden, so wäre es sofort mit der Uneigennützigkeit beider zu Ende und an ihre Stelle träte eine lohnsüchtige Legalität und Scheinheiligkeit, der zur wahren Sittlichkeit und echten Religiosität nichts weiter als die entsprechende Gesinnung fehlte (P. 168—169). Zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit besteht eine unlösbare Antinomie, gleichviel in welchem Sinne man die Glückseligkeit definieren möge. Ist die eine erreichbar, so ist es die andere nicht, und umgekehrt (P. 78—86). Das sittliche Bewußtsein fordert die Wahrheit des ethischen Optimismus im Sinne einer fortschreitenden Verwirklichung der absoluten sittlichen Weltordnung, zugleich aber auch die Unwahrheit des eudämonologischen Optimismus in jeder Gestalt.

Dagegen fordert das sittliche Bewußtsein nicht, daß das Lebenslustsaldo ungünstiger ausfalle, wenn das Leben der sittlichen Weltordnung gemäß, als wenn es ihr zuwider geführt wird. Das sittliche Bewußtsein läuft keine Gefahr der eudämonistischen Korruption, wenn auch das sittlichere Leben ein günstigeres Lustergebnis zur Folge hat, als das unsittliche, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß auch das Lustsaldo des sittlichen Lebens immer noch negativ, also die Fortführung eines solchen Lebens aus rationellem Gesichtspunkt ein der Pflicht gebrachtes Opfer bleibt (B. 672—673; P. 171—172; St. 199—204).

γ) Die Ableitung aus dem religiösen Bewußtsein.

Der religiöse Beweis des negativen Lustwägungsergebnisses fällt nicht etwa mit dem sittlichen zusammen, sondern ist von diesem unabhängig (Fr. 79). Das sittliche Bewußtsein fordert eine solche Weltbeschaffenheit, daß die Selbstbehauptung der sittlichen Gesinnung und ihrer Verwirklichung in sittlichem Wollen und Handeln möglich sei; das religiöse Bewußtsein fordert hingegen eine solche Weltbeschaffenheit, daß das Erwachen und die Selbstbehauptung des religiösen Bewußtseins möglich sei. Das religiöse Bewußtsein hat es aber mit der Überwindung der Abhängigkeit von der Welt durch die Freiheit in Gott zu tun (R. II, 94—95, 161 bis 163), und der Zentralpunkt aller echten Religion ist die Erlösung von der Weltabhängigkeit durch Gott. Die Erlösung mag objektiv betrachtet ihren Hauptwert darin haben, daß sie Mittel der Heiligung ist und die Früchte der Heiligung reifen hilft; sub-

jektiv genommen aber, d. h. für den Gefühlszustand des religiösen Subjekts, bildet die Erlösung nicht nur den Mittelpunkt, sondern auch den Schwerpunkt des religiösen Verhältnisses und des aus diesem sich entfaltenden religiösen Lebens (R. II, 95—96, 103—104).

Das religiöse Bewußtsein kann nicht erwachen, wenn keine Erlösungssehnsucht entstehen kann; zu einer solchen kann es aber gar nicht kommen, wenn die Abhängigkeit von der Welt als ein befriedigender, überwiegend lustvoller Zustand empfunden wird. Die Quelle alles Erlösungsbedürfnisses ist das sich unglücklich Fühlen in einer drückenden Abhängigkeit von der Welt, die den Menschen einerseits in Übel, andererseits in Schuld verstrickt, welche er beide aus eigener Kraft und Klugheit nicht überwinden kann (R. II, 86). Wäre eine andre Art der Befreiung vom Übel durch natürliche Mittel möglich, so würde der Mensch sich mit diesen begnügen und gar nicht dazu gelangen, die Erlösung vom Übel auf religiösem Wege zu ersehnen (R. II, 185—186, 258). Solange dagegen Glückseligkeit des natürlichen oder geistigen Lebens, und sei es auch nur sittliche oder religiöse Glückseligkeit, besteht, kann die Erlösungssehnsucht gar nicht auftauchen, und muß, wenn sie doch entstanden wäre, als überflüssig gewordene Funktion verschwinden und erlöschen (R. II, 184—185). Daß die Religion ein Mittel sei zur Erlangung irgendwelcher — und sei es auch nur spezifisch religiöser — Glückseligkeit, ist ein Rückfall in heidnische Afterreligion, der das Wesen der echten Religiosität zerstört (R. II, 49—54).

Wir haben schon oben (S. 91—94) gesehen, daß es ein eudämonologischer Irrtum ist, von der Religion positiven Lustüberschuß zu erwarten und sie als Mittel zu einem solchen eudämonistischen Zweck zu verwenden; nun müssen wir diese Erkenntnis dadurch ergänzen, daß die Religiosität dadurch sich selbst zerstören würde, wenn ein solches Streben nach religiöser Glückseligkeit Erfolg haben könnte. Mit der erlangten positiven Seligkeit würde ja das Erlösungsbedürfnis erlöschen und damit jeder Grund zu weiterer religiöser Betätigung aufhören. Die Sittlichkeit des Handelns wäre in egoistische Pseudomoral umgewandelt, wenn alles fernere Handeln als Mittel zu dem Zweck betrachtet würde, die einmal erlangte religiöse Glückseligkeit nicht wieder zu verlieren (Fr. 111). Ist, wie oben gezeigt, die vermeintliche religiöse Glückseligkeit nur ein Frieden, der bloß im Augenblick der Gewinnung durch den Kontrast als Lust erscheint, so ist er eudämonologisch um nichts besser als der Nullpunkt von Lust

und Unlust. Soll aber die religiöse Betätigung fortgesetzt werden, so muß neben der idealen Erlösung durch diesen Gottesfrieden doch das reale Übel und die Versuchung und Gefahr neuer Verstrickung in Schuld fortbestehen (P. 23—24).

Die Erlösung von der Schuld ist gegeben mit dem Bewußtsein, daß die einwohnende Gnade die natürliche eudämonistische Gesinnung überwunden hat, daß der Zwiespalt des mit Gott Zerfallenseins durch diese innere Umwandlung aufgehoben ist, wenn auch die Erinnerung an die begangene Schuld bestehen bleibt, und daß der Mensch das Recht hat zu hoffen, daß er mit dieser vertieften und gekräftigten religiösen Gesinnung eine künftige ähnliche Versuchung besser überstehen werde (R. II, 89—96). Diese Erlösung von der Schuld ist also eine bloß ideale, weil ja die Tatsache der begangenen Schuld nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann, sondern nur ihre psychologischen Folgen aufgehoben werden können. Ebenso ist die Erlösung vom Übel für den einzelnen nur eine ideale; das Übel als reales besteht nicht nur fort, sondern wird auch weiterhin als Nichtbefriedigung des natürlichen und eudämonistischen Wollens empfunden; aber es hört auf, als Beeinträchtigung des eigentlichen Daseinszweckes empfunden zu werden und wird zu etwas teleologisch Gleichgültigem herabgesetzt (R. II, 88—89). In beiden Fällen wird die ideale Erlösung dadurch erlangt, daß das eudämonistische Wollen durch das religiös-sittliche ersetzt wird; nicht die Objekte werden verändert, sondern das Wollen, und dadurch auch die Affektion des Willens durch die Objekte.

Nun kann aber die reale Erlösung vom Übel nur gewonnen werden, wenn der Einzelne aufhört, der Welt anzugehören und als Glied der Welt von ihr abhängig zu sein; die reale Erlösung von der Gottentfremdung wird ebenso nur erlangt, wenn der Einzelne von seiner phänomenalen Verschiedenheit von Gott erlöst wird, so daß bloß seine Wesenseinheit mit Gott übrig bleibt. Die reale Erlösung vom Übel und der Schuld liegt also für den Einzelnen lediglich im Tode, der damit seine Schrecken verliert (R. II, 88); aber für die Welt als Ganzes bleibt die Summe dieser realen Einzelerlösungen doch nur ein Palliativmittel, weil an die Stelle der reell Erlösten immer neue Individuen treten, die ebenso der Erlösung bedürftig sind (R. II, 238—239). In den indischen und christlichen Religionen ist die Erlösungssehnsucht nicht auf den Menschen als Einzelnen beschränkt, sondern auf alle Kreatur ausgedehnt (Röm. 8, 22—23); es ist also hier die Welt als Ganzes

sowohl das Subjekt der Erlösung als auch dasjenige, wovon jedes ihrer Glieder erlöst werden will (R. II, 256).

Das religiöse Bewußtsein muß deshalb die Erlösung letzten Endes als universale Realerlösung, oder als reale Universalerlösung fordern, und kann alle ideale und partikulare Erlösung nur als Antizipation und Vorstufe gelten lassen (R. II, 238). Als die reale Universalerlösung kann es aber nur die Wiederaufhebung der phänomenalen Verschiedenheit der Welt von Gott gelten lassen, nach welcher die niemals zu alterierende Wesenseinheit mit Gott als alleinige Bestimmung übrig bleibt. Die reale Universalerlösung kann nur eine solche *ἀποκατάστασις πάντων* sein, die den Fortbestand des phänomenalen individuellen Daseins im Unterschiede vom Allwesen aufhebt, d. h. vom Standpunkt der weltlichen Auffassung die Aufhebung der Welt selbst (R. II, 259). Damit trifft dann das Postulat des religiösen Bewußtseins mit demjenigen des ästhetischen Bewußtseins, nämlich mit der tragischen und humoristischen Weltanschauung zusammen. Das religiöse Bewußtsein postuliert den religiösen, teleologischen und evolutionellen Optimismus, insofern es die Erlösungsfähigkeit der Welt, d. h. eine solche Weltbeschaffenheit fordert, die im Laufe einer zweckmäßigen Entwickelung durch lauter ideale und partikulare Erlösung hindurch zur realen und universalen Erlösung führt. Es postuliert aber ebensosehr den eudämonologischen Pejorismus, insofern es die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, d. h. eine solche Weltbeschaffenheit fordert, die niemals zur Befriedigung gelangen läßt, solange nicht die Erlösung als reale und universale vollendet ist (R. II, 259—260), d. h. Gott wieder alles in allem ist ohne Unterschiede des Seienden von ihm. Blieben in einem übelfreien, seligen Vollendungszustand die Individuen als solche erhalten, so müßte ihnen die Sehnsucht nach Erlösung von ihrer Gottverschiedenheit geraubt werden, d. h. ihre Religiosität müßte aufhören und an Stelle des religiösen Verhältnisses zu Gott ein ganz anderartiges treten. Das religiöse Bewußtsein muß aber einen seligen Vollendungszustand verschmähen, den es mit dem Opfer seiner Religiosität erkaufen soll (P. 24—25).

C. Das Wägungsergebnis außerhalb des menschlichen Erdenlebens.

Die induktive Beweisführung auf Grund der Erfahrung reicht unmittelbar nur so weit wie die empirische Basis, aus der sie geschöpft ist; mittelbar dagegen reicht sie so weit, als gleiche empirische Grundlagen vorausgesetzt werden dürfen, da so weit auch der Analogieschluß auf gleiche Lustwägungsergebnisse gerechtfertigt ist. Selbstverständlich gewährt der Analogieschluß nur ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit, selbst dann, wenn in der Hauptsache gleiche empirische Grundlagen für die der Erfahrung nicht zugänglichen Gebiete mit Sicherheit vorausgesetzt werden dürfen; denn es könnten ja kleine Unterschiede in Nebenumständen vorhanden sein, die doch ausreichen, das Lustwägungsergebnis in sein Gegenteil umzuwenden. Eine Erweiterung des negativen Ergebnisses vom irdischen Menschenleben auf andere Gebiete und Daseinssphären würde deshalb immerhin auf schwachen Füßen stehen, wenn sie sich nur auf die empirisch-induktive Beweisführung innerhalb der Menschheit stützen könnte. Freilich nicht der Optimismus, sondern nur der Skeptizismus könnte aus dieser Unsicherheit Nutzen zu ziehen versuchen; denn wenn auch nur die Wahrscheinlichkeit bestände, daß in den der Erfahrung unzugänglichen Gebieten dieselben oder gleichartige Bedingungen beständen, so würde es doch immerhin wahrscheinlich bleiben, daß in jenen das Wägungsergebnis das gleiche, als daß es das entgegengesetzte Vorzeichen hat wie hier bei uns (P. 255 bis 257).

Glücklicherweise wird aber der skeptische Einwand gegen einen zu geringen auf diesem Wege erreichbaren Wahrscheinlichkeitsgrad des Wägungsergebnisses bedeutungslos durch den Umstand, daß wir neben der induktiven axiologischen Beweisführung und unabhängig von ihr die deduktive besitzen. Die deduktive Beweisführung des negativen Wägungsergebnisses gilt nämlich mit apodiktischer Gewißheit genau so weit, als ihre Voraussetzungen mit apodiktischer Gewißheit gelten, und wo letzteres nicht der Fall ist, da ist der Wahrscheinlichkeitsgrad für die Negativität des Lustsaldos genau so groß und nicht um ein Haar breit kleiner als der Wahrscheinlichkeitsgrad ihrer Geltung. Ob die Voraussetzungen der Deduktion auf den verschiedenen der Erfahrung unzugänglichen Gebieten Geltung haben, und wie groß

die Wahrscheinlichkeit dafür ist, daß sie dort Geltung haben, das ist in jedem Falle Sache der Untersuchung; ist diese aber abgeschlossen, dann ist damit ohne weiteres auch die Negativität des Lustsaldos und ihr Wahrscheinlichkeitsgrad erledigt, da die Deduktionsbeweise schlechthin stringent sind (P. 257; U. II, 522 bis 523). So ergänzen sich auch für die nun zu betrachtenden Sphären die Analogie des empirisch-induktiven Wägungsergebnisses und die unmittelbare Anwendung der deduktiven Beweisführung; die Unsicherheit der Analogie wird durch die zwingende Schärfe der Deduktion gestützt, und die blasse Abstraktheit des deduktiven Beweisergebnisses erhält durch die Analogien der Erfahrung Farbe und Leben.

1. Das irdische Wägungsergebnis außerhalb der Menschheit.

Der Unlustüberschuß des Menschenlebens ist um so geringer, auf je tieferer Kulturstufe der Mensch steht, je mehr er sich an Stumpfsinn und Leichtsinn der Tierheit nähert, je weniger Sorge und Kummer er sich um zukünftige Gefahren und vergangene Leiden macht, je fühlloser er das Leid seiner Mitgeschöpfe mit ansieht, je stumpfer und reflexionsloser er das eigene Leid des Augenblicks über sich ergehen läßt, und je roher und unentwickelter sein Nervensystem für die Perzeption des Schmerzes ist. Das alles ist bei den Tieren in noch höherem Maße der Fall als bei den Menschen; deshalb dürfen wir annehmen, daß bei ihnen sowohl Lust und Unlust, als auch der Unlustüberschuß geringer ist als bei den Menschen. Je tiefer wir auf der Stufenleiter des Tierreichs hinabsteigen, desto mehr nähert sich das negative Wägungsergebnis der Null, desto weniger Rühmens ist aber auch von der „Lust des Lebens" zu machen. Im Pflanzenreich und Protistenreich ist dies in noch höherem Maße der Fall als bei den Tieren, und in der unorganischen Natur wiederum noch mehr als im Pflanzenreich. Je dumpfer und stumpfer das Empfindungsvermögen, desto näher liegt das Lebenssaldo des Individuums dem Nullpunkt; aber wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß es ihn auf irgendeiner Individualitätsstufe auch nur wirklich erreicht, geschweige denn überschreitet (U. II, 352 bis 353).

Die Natur zeigt durch ihr Gebaren für jeden, der sehen will, daß es ihr auf ganz andere Dinge ankommt als auf das Wohl der Individuen, nämlich auf die Ausnützung jeder Mög-

lichkeit des Lebens zur wirklichen Entfaltung des Lebens, auf die Erhaltung der Spezien auf Kosten der Individuen und auf die Entwickelung der Typen zu immer höheren Stufen der Organisation auf Kosten der Spezien und Individuen (B. 526). Einerseits Erfüllung des blinden Willens zum Leben mit gleichviel welchem Inhalt, damit er nur zum wirklichen Leben in jeder irgend erreichbaren Form gelangt, andrerseits stete Vervollkommnung der Formen des Lebens, beides aber unter unsäglichen Opfern für die Individuen, welche die Träger dieses Sichauslebens und immer Vorwärtsstrebens sind. Ein Hauptmittel des Fortschritts ist der Kampf ums Dasein, der in der Natur mit allen Mitteln und Waffen geführt wird. Mögen wir in den schweigenden Schatten des Waldes oder in den friedlich daliegenden Teich blicken, überall wütet der grausame Krieg aller gegen alle, und der scheinbare Frieden ist bloß ein ästhetischer Schein der oberflächlichen Betrachtung (Tb. 58—59). Ob wir die Moosdecke an der Wurzel eines alten Baumes abheben oder den Wassertropfen unter das Mikroskop bringen, überall ist die geängstete Beute auf der Flucht vor den Verfolgern, überall fallen die Verfolger selbst wieder anderen ihnen auflauernden Feinden zur Beute, überall machen Schmarotzer dem Sieger das Leben sauer, überall sind die Mittel zur Ernährung geringer als der Bedarf, und überall spannt deshalb die Not ihre Netze über das Leben und treibt zum grimmigen Wettstreit um die Unterhaltsmittel an.

In jedem Sommer vervielfachen sich die Tiere unter dem Einfluß der erleichterten Nahrungsgewinnung; im nächsten Frühjahr aber sind ihrer nicht mehr da, als im vorigen. Wo sind die übrigen geblieben? Sie sind vor Hunger, Frost und Krankheiten gestorben, wenn sie nicht von Raubtieren gefressen worden sind. Die ganze Arbeitsleistung und Mühe der Vervielfachung war für jede einzelne Art ergebnislos; für den Naturhaushalt im ganzen aber war sie Bedingung seines Fortbestandes, indem der Zuwachs der einen Art der andern die Mittel zur Erhaltung lieferte. Der eine Teil des hervorgebrachten Überschusses diente den Raubtieren zur Nahrung, der andere Teil nach dem Tode den Aastieren, Würmern, Pilzen, der dritte Teil den Bakterien, Vibrianen, Spirillen und Mikrokokken, die zuerst sein Leben unter Krankheitserscheinungen parasitisch aufzehrten, um dann die Leichen den Aasverzehrern auszuliefern.

Je höher die Organisationsstufe, desto schmerzlicher wird Geburt und Tod empfunden, desto mehr Mühe und Sorgfalt wird

auf den zum Untergang bestimmten Teil des Nachwuchses verwendet, desto spärlicher ist aber auch die Proliferation. Je niedriger die Organisationsstufe, je stumpfer das Gefühl für die Vernichtung, desto massenhafter ist der Nachwuchs, der nur ins Leben tritt, um bald wieder zu sterben. In den niederen Tierarten geht die Überfülle der Keime ins Unglaubliche; wenn aber Millionen untergehen müssen, damit Ein Individuum am Leben bleibe, so mag man den Todesschmerz noch so sehr erleichtert denken, es bleibt doch immer noch genug übrig, um das eine Leben teuer erkauft zu finden. Und wird nicht die Lust dieses einen Lebens in demselben Maße abgestumpft sein wie der Schmerz der zum frühen Tode verurteilten Millionen? So ist es grade die quellende Fülle des Lebens in der Natur, die ihre Grausamkeit am deutlichsten offenbart, — eben jene Fülle, die von den Optimisten bewundernd gepriesen wird (Pl. 193—194).

Wenn das fressende und das gefressene Tier von ungefähr gleicher Organisationsstufe und Empfindungsfähigkeit sind, so wird niemand bezweifeln, daß die Unlust des Gefressenwerdens sehr viel größer ist als die Lust des Fressens. Oft genug aber braucht das Raubtier schon für die Ernährung an einem einzigen Tage eine große Menge Beutetiere, z. B. der Bussard Dutzende von Mäusen, geschweige denn im Laufe seines Lebens. Ist das fressende Tier sehr viel höher organisiert als die Beute, so bedarf es gewöhnlich schon zu einer einzigen Mahlzeit einer großen Menge; dann wird die Summe der Todesschmerzen der niedrigen Tiere sicherlich immer noch viel größer sein als die Lust des Fressens in dem höheren Tiere. Wo dagegen ein höher organisiertes Wesen von einer Menge niederer langsam aufgefressen wird, z. B. ein Mensch von Ratten oder Ameisen, da wird die Summe der Fressenslust der niederen Tiere schwerlich den körperlichen und geistigen Qualen des gefressenen gleichkommen. Aber nicht immer töten die Tiere einander; oft genug verstümmeln sie sich bloß und fügen sich zwecklos die größten Leiden zu, so z. B. wenn die Sperlinge den in Fülle vorhandenen Maikäfern nur die Beine abfressen, oder die Wasserspitzmäuse den Karpfen die Augen und das Gehirn ausfressen.

Die Natur ist in ihrer bewußtlosen Unbekümmertheit um Lust und Leid oft genug viel grausamer als der raffinierteste Wüterich, der es zu sein sich bemüht. Sie martert ihre Geschöpfe durch Frost und Hitze, Hunger und Durst, Feuer und Wasser, Erdbeben und Vulkanausbrüche, Zermalmen, Zerstückeln und

lebendig Begraben (P. 293—294; Tb. 55—56). Das Schlimmste aber von allem ist doch, was die Lebewesen sich untereinander antun, insbesondere wenn die höheren Organismen von parasitären niederen ausgebeutet und durch langsames Siechtum endlich zum Tode gebracht werden (Lepra, Krebs, Tuberkulose, Echinokokkus, Typhus, Pocken, Cholera, Pest usw.). Wir wissen längst, daß auch die Tierspezien ihre Epidemien und ihre endemischen Krankheiten aus solchen Anlässen haben; aber genauer kennen wir von den spezifischen Tierseuchen erst diejenigen unserer Haustiere. Der Kampf der Mikroorganismen gegen die Makroorganismen zieht sich aber offenbar durch das ganze Tierreich hindurch und wird überall zu einer weit größeren Quelle der Leiden für die letzteren als zur Lustquelle für die ersteren.

In den zusammengesetzten Organismen besteht innerhalb gewisser Grenzen Harmonie zwischen den Individualzwecken niederer und höherer Ordnung; aber jenseits dieser Grenzen besteht Interessenkollision. Innerhalb bestimmter Grenzen fördert das Individuum niederer Ordnung das ihm übergeordnete höhere dadurch, daß es sich selbst fördert, außerhalb derselben dadurch, daß es sich selbst Opfer auferlegt. Innerhalb gewisser Grenzen hat die Schädigung des Individuums höherer Ordnung auch eine Schädigung der es konstituierenden Individuen niederer Ordnung zur Folge; außerhalb derselben kann die Schädigung und Schwächung des Ganzen der parasitären Überhebung und Überwucherung der Glieder dienen. Die Summe an Unlust, die die Glieder sich gefallen lassen müssen, um das Wohlbehagen des Ganzen zu fördern, wird größer zu schätzen sein als der Zuwachs des letzteren, und sie wird dem Zentralbewußtsein leicht als störende Beimischung seines geförderten Individualzwecks höherer Ordnung zum Bewußtsein gelangen. Die Summe an Lust, welche einzelne Individuen niederer Ordnung aus ihrer parasitischen Überwucherung schöpfen, wird dagegen geringer sein, als die Unlust, die dem Individuum höherer Ordnung aus seiner Schädigung und Zerstörung erwächst, und entzieht sich jedenfalls gänzlich dem Zentralbewußtsein (Pl. 191—192; B. 575—577).

Das irdische Leben außerhalb der Menschheit ist ein rein natürliches Leben; erst in den höchsten Tieren dämmern einzelne Strahlen des geistigen Lebens auf. Die intellektuelle Betätigung aus rein theoretischem Interesse würde man im Tierreich ebenso vergebens suchen wie das religiöse Leben; nur bei jungen Tieren findet man manchmal intellektuelle Bemühungen zur theo-

retischen Orientierung, die aber dann ebenso wie die Spiele der Tiere lediglich der Vorbereitung für die praktischen Aufgaben des natürlichen Lebens dienen. Das sittliche Leben zeigt sich noch ganz beschränkt auf die Betätigung der sozialen Instinkte. Aber auch die ästhetische Lust fehlt im Tierreich durchaus; höchstens die Vorstufe des Schönen, das sinnlich Angenehme, kann hier in Betracht kommen, das aber erst durch Eingliederung in den ästhetischen Schein zu einem Bestandteil des Schönen wird. Wo ästhetische Eindrücke bei der sexuellen Zuchtwahl der Tiere bestimmend oder mitwirkend aufzutreten scheinen, da hat man es mit leihenden Hineintragungen der menschlichen Auffassungsweise in die tierische zu tun; was uns als ästhetisch wirksam erscheint, kann dem Tiere selbst immer nur als sexuell reizend erscheinen (Pl. 229—230; U. III, 435—439).

Wer nun einerseits der Meinung ist, daß in der Menschheit erst das geistige Leben in seinen verschiedenen Gestalten bei richtiger Ausbildung imstande sei, einen Lustüberschuß zu erzielen, und andrerseits einräumt, daß das natürliche Leben für sich allein dies nicht vermöge, der wird schwerlich bezweifeln, daß in dem untermenschlichen Leben auf Erden, wo das geistige Leben fehlt, erst recht kein Lustüberschuß zu erwarten sei. Gewiß gibt es Zeiten überwiegender Lust im tierischen Leben, bei höheren Tieren sogar Lustmomente von hohem Erregungsgrade; aber diese Ausnahmezeiten werden durch ebenso lange Zeiten des Leidens und Augenblicke potenzierter Qual mehr als aufgewogen, und das tierische Durchschnittsleben bleibt mit einem beträchtlichen Unlustsaldo behaftet. Das Wägungsergebnis des Menschheitslebens auf Erden wird also durch Addition mit dem Wägungsergebnisse des außermenschlichen Lebens auf Erden keinenfalls nach der Lustseite, sondern lediglich nach der Unlustseite hin verschoben. Das irdische Gesamtergebnis, das sowohl menschliches als außermenschliches Leben umspannt, zeigt einen noch größeren negativen Betrag als das Menschheitsleben für sich allein.

2. Das außerirdische Wägungsergebnis in unsrer Welt.

Mag immerhin das irdische Wägungsergebnis negativ sein, was berechtigt uns, dieses Ergebnis auf das Universum auszudehnen, in welchem die Erde doch nur ein Stäubchen ist? Können nicht auf anderen Planeten unseres Sonnensystems oder anderer Fixsterne oder in anderen Weltlinsen millionenmal mehr glück-

liche Geschöpfe wohnen als hier auf Erden elende? Dürfen wir also das Erdenleid zum Weltleid erweitern?

Sowohl die Meteoritenfälle als auch die Spektralanalyse lehrt uns, daß dieselben chemischen Elemente, die unsre Erde zusammensetzen, im ganzen Universum vertreten sind, und genauere Forschungen haben ergeben, daß Elemente anderer Himmelskörper, die der Erde zu fehlen schienen, doch auch auf dieser vertreten sind (z. B. das Helium). Die Astronomie und Astrophysik lehrt uns ferner, daß die materielle Welt allerwärts den gleichen mechanischen und chemischen Gesetzen unterworfen ist. Wir sind deshalb zu der Annahme berechtigt, daß die Entstehung zusammengesetzter Individuen von organischer Stufe überall von dem Zusammentreffen ähnlicher Bedingungen abhängig sein wird wie hier, und daß die Gesetze des organischen Lebens auf den niederen und höheren Stufen der Organisation überall den auf Erden geltenden analog sein werden. Mag man nun die psychischen Erscheinungen der Individuen höherer Ordnung als bloße Summationsphänomene aus den psychischen Innerlichkeiten der sie konstituierenden Individuen niederer Ordnungen, also letzten Endes der Atome, auffassen, oder außerdem noch ein Hinzutreten von synthetischen Funktionen zu diesen Summationsphänomenen annehmen, in beiden Fällen werden die Gesetze des psychischen Lebens dieselben sein wie auf Erden. Aus gleichen Elementen müssen ja unter gleichen Naturgesetzen und ähnlichen Bedingungen ähnliche Resultate entspringen; treten aber höhere psychische Funktionen hinzu, die sich auf die zustande gekommenen Summationsphänomene beziehen, so müssen diese, weil sie aus dem einen absoluten unbewußten Geiste stammen, überall in der Welt identisch sein.

Ein großer Teil der Himmelskörper enthält noch nicht oder nicht mehr die Bedingungen vereinigt, die zur Entstehung von Organismen zusammentreffen müssen; ein großer Teil mag überhaupt in keiner Phase seines Bestandes diese Bedingungen vereinigt enthalten, z. B. solche, denen das Wasser, oder solche, denen eine hinreichend dichte Atmosphäre im Abkühlungszustand fehlt, oder die dem Zentralkörper zu fern sind. Von den Himmelskörpern, die in einer bestimmten Phase ihres Lebenslaufes die Bedingungen zur Entstehung von Organismen in sich vereinigen, wird wieder der größte Teil nur niedere Lebewesen wie Flechten, Moose, niedere Wassertiere, hervorbringen, ohne daß die zur Erzielung höherer Organismen erforderlichen Bedingungen

zusammentreffen. Soweit aber Organismen höherer Ordnung mit zentralisiertem Nervensystem zustande kommen, wird der größte Teil der Wohnplätze mit seinen Bewohnern doch unterhalb der Stufe des Menschen stehen bleiben. Es müssen schon eine Menge besonders günstiger Umstände (Beleuchtung, Wärme, Luftdruck, passende Tageslänge, Wechsel der Jahreszeiten usw.) sich vereinigen, wenn Geschöpfe von einer dem Menschen gleichkommenden oder gar ihn übertreffenden Stufe möglich sein sollen (U. II, 560—561).

Auf allen diesen Wohnplätzen werden die gleichen psychologischen Gesetze herrschen und unter analogen Umständen ein analoges Wägungsergebnis zur Folge haben. Die Lebewesen auf anderen Weltkörpern werden in dem Lustsaldo ihres Lebens immer denjenigen irdischen Lebewesen gleichzusetzen sein, denen sie in ihrer Organisationshöhe gleichen, wenn sie auch in der näheren Einrichtung ihrer Organisation behufs Anpassung an abweichende Umgebung größere oder geringere Abweichungen zeigen mögen. Protisten, Pflanzen, Weichtiere, Gliedertiere und Skelettiere anderer Himmelskörper werden den dortigen Lebensbedingungen grade so gut angepaßt sein wie auf Erden den irdischen, und werden deshalb auch ungefähr dieselben Abstände ihres negativen Lustsaldos vom Nullpunkte zeigen, nämlich so, daß dieser Abstand mit der Organisationshöhe wächst. Wo immer im Universum Lebewesen von annähernd gleicher Organisationshöhe und bewußtgeistiger Entwickelung wie die Menschen leben, werden sie auch ein annähernd gleiches Lustwägungsergebnis liefern. Wenn sich aber irgendwo höher entwickelte Geschöpfe mit feinerer Empfindung und gesteigerter Intelligenz finden sollten, so würde sicherlich der Unlustüberschuß ihres Lebens durchschnittlich noch größer als der des menschlichen sein.

Alle Geschöpfe, die es noch nicht bis zur Entfaltung eines geistigen Lebens gebracht haben, sondern im natürlichen Leben aufgehen, müssen dort wie hier dem Unlustüberschuß des natürlichen Lebens verfallen bleiben. Alle aber, die bis zur Stufe eines ästhetischen, sittlichen und religiösen Lebens gelangt sind, werden einerseits sowohl nach der Analogie unserer Erfahrung als auch nach der Konsequenz der psychologischen Gesetze an dem Unlustüberschuß dieser Betätigungsrichtungen Anteil haben, und andrerseits werden für sie auch jene Postulate des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins Geltung haben, die von dem einmal erwachten Bewußtsein dieser Art nicht zu trennen

sind. Ihr Leben und ihre Welt muß Unlustüberschuß zeigen, wenn in ihnen Sittlichkeit praktisch realisierbar sein soll, wenn ihr ästhetisches Bewußtsein sich mit Recht eine tragische, komische und humoristische Weltanschauung soll ausgestalten dürfen, und wenn die religiöse Erlösungssehnsucht in ihnen erwachen und das Bedürfnis nach Erlösung in ihnen nicht wieder erlöschen soll. Wenn sie höhere Wesen sind als wir Menschen, so muß alles dies in erhöhtem Maße der Fall sein.

Für die christliche Weltanschauung bringt die Annahme, daß auch auf anderen Himmelskörpern sittliche Individuen wohnen sollen, die unüberwindliche Schwierigkeit mit sich, daß dann der Logos auf jedem derselben mindestens einmal Fleisch werden und den Opfertod sterben müßte (Fr. 154). Vom christlichen Standpunkt ist deshalb diese Annahme ausgeschlossen, sei es, daß die außerirdischen Menschheiten als substantiell von uns geschiedene, sei es, daß sie als Wiederverkörperungen verstorbener Menschenseelen aufgefaßt werden. Wenn der leidgequälte Mensch sehnsuchtsvoll und hoffend zu einem Stern aufblickt und in ihm eine bessere, friedensreiche, selige Welt ahnt, so ist das entweder ein Irrtum, wenn der Stern unbewohnt ist, oder eine Täuschung, wenn er von uns ähnlichen bewußtgeistigen Individuen bewohnt wird; eines von jenen schaut vielleicht ebenso sehnsuchtsvoll zu dem Stern empor, als der ihm unsere Erde erscheint, und träumt sich auf ihr eine bessere Welt zurecht. Solche Projektionen der eigenen glückverlangenden Wünsche in den Himmelsraum ähneln den ästhetischen Hineintragungen der menschlichen Friedenssehnsucht in den stillen Wald oder in den träumerisch daliegenden Weiher, in denen der grausamste Kampf ums Dasein wütet.

Das irdische Wägungsergebnis wird durch den Hinweis auf außerirdisches Leben in der Welt nicht günstiger gestaltet, und am allerwenigsten kann seine Negativität dadurch in Positivität umgekehrt werden. Wenn im vorigen Abschnitt der menschheitliche Unlustüberschuß sich durch Berücksichtigung des außermenschlichen zum irdischen erweitert hatte, so erweitert sich nunmehr der irdische Unlustüberschuß durch Berücksichtigung des außerirdischen zum kosmischen. Aber damit bleiben wir immer noch in der uns bekannten, erfahrungsmäßig gegebenen Welt, in jenem universellen Leben, das die Innenseite unseres materiellen Weltgebäudes bildet. Die Phantasie beruhigt sich aber bei dieser Welt nicht; wenn ihr die Glückseligkeit in ihr unerreichbar scheint, so flüchtet sie in ein Jenseits, das zwar noch Erschei-

nungswelt, aber eine Welt ganz anderer Art ist. Ein jenseitiger, transzendenter Optimismus soll für den Unlustüberschuß dieser Welt entschädigen und mit ihm zusammengeworfen ein positives Wägungsergebnis für die gesamte Erscheinungswelt als Einheit der diesseitigen und jenseitigen Welt liefern.

3. Das Wägungsergebnis in jenseitigen Weltsphären oder Welten.

Das Leben, in das der Mensch nach dem Ende des irdischen Lebens eingehen soll, wird in verschiedenen Formen vorgestellt: 1. als leiblose Seelenfortdauer ohne Auferstehung und ohne Wiederverkörperung; 2. zunächst leiblose Seelenfortdauer mit späterer Auferstehung des fleischlichen Leibes in unverwelklicher und unsterblicher Erneuerung; 3. leiblose Seelenfortdauer mit einer Reihe von Wiederverkörperungen in andern materiellen Leibern auf der Erde oder andern Weltkörpern; 4. leiblose Seelenfortdauer mit späterer verklärter Auferstehung, d. h. Empfang eines pneumatischen (nicht fleischlichen), ätherischen, astralen Leibes von unverwelklicher und unsterblicher Beschaffenheit; 5. gleichzeitiger Bestand des fleischlichen (materiellen) und pneumatischen (ätherischen) Leibes und Fortbestand des ersteren beim Absterben des letzteren, ohne Auferstehung und ohne fleischliche Wiederverkörperung; 6. Fortbestand des pneumatischen Leibes mit späterer Auferstehung des fleischlichen in unsterblicher Beschaffenheit; 7. Fortbestand des pneumatischen Leibes mit einer Reihe von Wiederverkörperungen in anderen materiellen Leibern.

In diesen sieben möglichen Formen des Unsterblichkeitsglaubens haben wir sieben verschiedene Zustände des individuellen Daseins zu unterscheiden, die in verschiedener Weise in ihnen verknüpft sind: a) der leiblose Zustand der Individualseele, sei es als ununterbrochen fortdauernder, sei es als Zwischenzustand zwischen anderen; b) Das Verbundensein der Individualseele bloß mit einem pneumatischen oder ätherischen Leibe, sei es als dauernder Zustand, sei es als Zwischenzustand zwischen anderen; c) das Verbundensein der Seele bloß mit einem fleischlichen Auferstehungsleibe als Endzustand; d) das Verbundensein der Seele mit einem pneumatischen Leibe und einem fleischlichen Auferstehungsleibe zugleich als Endzustand; e) das Verbundensein der Seele bloß mit einem Wiederverkörperungsleibe; f) das Verbundensein der Seele mit einem pneumatischen Leibe und einem

Wiederverkörperungsleibe zugleich. Nun können aber die beiden letzten Zustände gar nicht als jenseitige oder metaphysisch-transzendente Zustände der Seele bezeichnet werden, weil sie innerhalb dieser unserer Welt liegen. Wenn die Seele in künftigen Wiederverkörperungen auf der Erde oder anderen Himmelskörpern neben und hinter dem materiellen Leibe einen ätherischen Leib besitzt, so wird sie einen solchen auch schon in der unserer Erfahrung zugänglichen Einkörperung besitzen. Es bleiben also als jenseitige Zustände nur die vier ersten für die Betrachtung übrig.

Der leiblose Zustand der Seele muß bewußtlos, gefühllos, charakterlos und gedächtnislos sein; denn Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Gefühl, Charakter und Gedächtnis sind an eine materielle (bei höheren Individualitätsstufen an eine organische Grundlage) gebunden. Ohne Kontinuität des Bewußtseins und zeitliche Identität des Ich ist aber keine Fortdauer der Persönlichkeit möglich; ohne zeitliche Beständigkeit des Individualcharakters ist nicht einmal ein bewußtloser Fortbestand der Individualität möglich. Was als substantieller Kern der Individualität fortdauert, könnte dann nur eine schablonenhafte Monade sein, die allen andern Monaden völlig gleich ist, da sogar schon die Art- und Gattungsunterschiede die Möglichkeit eines Art- und Gattungscharakters voraussetzen, die hier fehlt. Da nun aber die leiblose Seele nicht bloß charakterlos, sondern auch raumlos zu denken ist, so fehlt überhaupt die Möglichkeit ihrer Individuation; es fehlt das principium individuationis, das sie zur Monade besondert, und sie fließt als unbewußt geistige Substanz unterschiedslos mit der absoluten geistigen Substanz zusammen.

Sehen wir von der Unmöglichkeit der Individuation ab, so kann doch die Seele in ihrem leiblosen Zustande keine Eindrücke von andern empfangen, weil sie der sinnlichen Rezeptivität und Empfindungsfähigkeit ermangelt; sie kann auch nicht auf andere wirken, sowohl weil sie selbst der Organe des Handelns ermangelt, als auch weil jenen ebenfalls die Perzeptionsfähigkeit fehlt. Sie kann nicht träumen, weil ihr Sinnlichkeit, Phantasie und Bewußtsein abgehen; sie kann sich nicht an ihr vergangenes Leben zurückerinnern, weil sie kein Gedächtnis besitzt, und kann nicht über irgendetwas gedanklich reflektieren, weil ihr sowohl der Stoff zum Nachdenken, als auch das Bewußtsein und die Fähigkeit des in der Erinnerung zurückblickenden Vergleichens fehlt. Sie könnte höchstens einen von ihr momentan produzierten idealen

Gehalt unbewußt anschauen, ohne ihn mit vergangenem zu vergleichen; aber dann müßte sie entweder das unbewußte Vorstellen vom unbewußten Wollen trennen, was nicht angängig ist, oder sie müßte das Vorgestellte zugleich wollen. Im letzteren Falle müßte sie die Macht haben, das Vorgestellte durch ihr Wollen zugleich zu verwirklichen oder das Gedachte eo ipso zu verdinglichen, dann wäre sie aber nicht mehr beschränkte Individualseele, sondern das Absolute selbst. Die leiblose Seele kann nur dann unbewußt funktionieren (ebenso wie sie nur dann sein kann), wenn sie unterschiedslos mit dem absoluten unbewußten Geiste zusammenfällt.

Soll sie aber in monadischer Absonderung bestehen und doch unbewußt funktionieren, so müßte sie unter der absoluten Nichtbefriedigung ihres unbewußten Wollens schmerzlich leiden, und es müßte das Gefühl dieser Unlust als einziger Inhalt ihres Bewußtwerdens sich bemerklich machen.

Wenn die leibfreie Seele traumlos schläft, so befindet sich ihr Zustand auf dem Nullpunkt von Lust und Unlust; wenn sie aber unbewußt vorstellt und will, ohne etwas zu können, dann ist das Wägungsergebnis dieses Zustandes negativ. Ein positives Lustergebnis ist aus dem leibfreien Seelenzustand auf keine Weise herauszuholen. Selbst dann, wenn sie Erinnerung an das frühere Leben hätte und die Fähigkeit besäße darüber zu reflektieren, wäre dieser Zustand äußerst langweilig, peinlich und beschämend, zugleich aber auch sehr bedrückend, wenn seine ohnmächtige Isolierung mit dem früheren Zustande der tatkräftigen Leistungsfähigkeit verglichen würde. Auch die Fähigkeit, Phantasieträume zu spinnen, würde diesen Zustand nicht viel günstiger stellen; denn wir wissen ja aus den Erfahrungen unserer nächtlichen Träume, daß sie im Durchschnitt recht langweilig und weit öfter verdrießlich und quälend als erfreuend und beglückend sind.

Der Glaube an eine fleischliche Auferstehung des im Tode zerfallenden Leibes verlangt entweder Identität des Stoffs und der Form oder bloß Identität der Form zwischen dem sterblichen und unsterblichen Leib. Er setzt entweder voraus, daß dieselben materiellen Bestandteile, die beim Sterben den alten Leib bildeten, bei der Auferstehung aus ihren Verbindungen an den verschiedensten Orten herausgezogen und zu dem neuen Leibe zusammengesetzt werden, oder daß beliebige Stoffe in der Form des alten Leibes aneinandergefügt werden. Beides fordert ein um so größeres Wunder, als der neue Leib zwar fleischlich

materiell, aber doch unverweslich und unalternd sein soll. Der Zustand der Auferstandenen soll nicht nur trotz, sondern grade auf Grund des fleischlichen Auferstehungsleibes und seiner Sinnlichkeit glückselig sein. Damit ist nicht nur die naturgesetzliche Weltordnung aufgehoben, sondern es ist auch der für die Theodizee benutzte Grundsatz umgestoßen, daß eine Welt der Individuation nicht ohne Übel und Unlust geschaffen werden konnte, wenn sie einmal geschaffen werden sollte. Bei einiger Überlegung zeigt sich bald, daß der Stoff schon im irdischen Leben durch den Stoffwechsel als etwas Gleichgültiges für die Identität der Person dargetan wird.

Die andre Ansicht welche im Auferstehungsleibe nur die Identität der Form gewahrt wissen will, wünscht doch auch wiederum Mängel und Gebrechen des irdischen Leibes im Auferstehungsleibe beseitigt zu sehen, also den Leib als formell idealisierten oder verklärten verstehen zu dürfen. Der neue Stoff dieses Leibes muß aber doch ein anderer sein, als die im Fleische sich darstellende Materie, wenn anders die Phantasie die Unverweslichkeit und Unverwelklichkeit dieses Leibes soll festhalten können. Der verklärten Form muß ein geläuterter Stoff entsprechen, ein Stoff von feinerer Art, der sich zum Fleisch etwa wie Äther zur wägbaren Materie verhält. So führt die ursprüngliche rohe Konzeption der fleischlichen Auferstehung unweigerlich in die Bekleidung der Seele mit einem verklärten ätherischen Leibe bei ihrer Auferweckung hinüber, wie dies die Umwandlung der Lehre von den Makkabäern bis zur pharisäischen Orthodoxie des Paulus zeigt. Solange aber der Auferstehungsglaube irgendetwas für die Unsterblichkeitshoffnungen leisten soll, liegt seine Bedeutung darin, daß er mit dem Auferstehungsleib auch die leibliche Sinnlichkeit, und zwar in potenzierter Gestalt, restituiert, so daß sie nun den unerschöpflichen Tafelfreuden, Kampfbelustigungen und sinnlichen Liebeswonnen des Paradieses ohne Übersättigung und Erschöpfung der Genußfähigkeit gewachsen ist. Daß damit etwas den psychologischen Gesetzen Widersprechendes verlangt wird, bleibt ebenso unbeachtet, wie daß diese sinnliche Auffassung des transzendenten Optimismus einer noch unentwickelten Kulturstufe angehört.

Die Hypothese des verklärten Ätherleibes dient außer zur Läuterung des Auferstehungsglaubens zugleich zweitens dazu, die Erscheinungen Verstorbener zu erklären, solange die Lehre von den Halluzinationen noch in den Windeln liegt. Sie wird drittens

vom Okkultismus dazu benutzt, um noch unerklärte physikalische Fernwirkungen, die aus dem relativ unbewußten Willen eines somnambulen Bewußtseins lebender Menschen entspringen, auf die Willenswirkung Verstorbener zurückzuführen. Grade diese Fortbildung der Hypothese des Ätherleibes aber läßt es untunlich scheinen, seine Erlangung auf eine künftige Auferstehung zu beschränken, und drängt dahin, ihn als einen zweiten ätherischen Organismus hinter dem materiellen, als einen für gewöhnlich unsichtbaren Metaorganismus aufzufassen, der der Seele immerdar anhaftet. So führt der Begriff des pneumatischen Auferstehungsleibes in den des unsichtbaren, unveräußerlichen Leibes der Seele hinüber.

Wenn man in dem Ätherleib gleichzeitig mit den Veränderungen des materiellen Leibes gewisse Veränderungen vorgehend denkt, so kann er Träger eines transzendentalen Gedächtnisses und Charakters werden. Ebenso kann er organische Grundlage eines transzendentalen Bewußtseins, Gedanken- und Gefühlslebens und Vermittler von Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Seelen sein, sofern diese gleichfalls mit einem Ätherleibe behaftet sind. Dies alles aber kann er nur unter der Bedingung sein, daß er es bei Lebzeiten des Menschen auch schon ist und nicht erst nach seinem Tode anfangen soll, es zu werden. Wenn er es aber auch im Leben schon ist, so sind Bewußtsein, Gefühl, Charakter und Gedächtnis, deren organische Grundlage er bildet, andere als diejenigen, deren organische Grundlage der ihn verhüllende materielle Leib bildet. Nur das erstere dauert nach dem Tode des materiellen Leibes fort, während das letztere mit diesem verschwindet. Nun ist aber dasjenige Bewußtsein, Gefühl, Charakter und Gedächtnis, welches ich das meinige nenne und mit meiner Individualseele identifiziere, grade jenes letztere, das mit dem Tode erlischt; das erstere dagegen, das mit dem Ätherleib den Tod überlebt, ist ein mir fremdes, anderes, jedenfalls nicht das meinige. Jenes Ätherleibbewußtsein ist für mein Bewußtsein unbewußt und undurchsichtig; schon das somnambule Bewußtsein betrachtet das wache Bewußtsein als einen Andern, als ein anderes ihm fremdes, bewußt-geistiges Individuum, wie sollte da nicht erst gar das transzendentale Bewußtsein des Ätherleibes das wache Bewußtsein des materiellen Leibes als einem andern Individuum angehörig betrachten! (U. II, 520—521). Wie der materielle Leib von dem Ätherleib, so ist die Individualseele des ersteren von der des letzteren gleichsam besessen; aber mit dem Tode hört diese Besessenheit auf.

Die Seele, die nicht meine Seele ist, und der Leib, der nicht mein Leib ist, mag fortleben; aber diejenige Seele, die ich allein als die meinige anerkennen kann, stirbt mit meinem Leibe. So ist mir die Unsterblichkeit doch wieder entschlüpft; was als unsterbliche Verbindung von Seele und Ätherleib übrig bleibt, ist ein Wesen eigner Art, ein Geschöpf, das einer anderen Ordnung der Dinge angehört, ein pneumatisch-ätherischer Dämon, ein Luft- oder Feuergeist, von dem ich wider Wissen und Willen dämonisch besessen zu werden verurteilt war. Das Jenseits, das man für die Seelen der verstorbenen Menschen gesucht hatte, hat sich damit aufgelöst in eine jenseitige Welt andersartiger Individualgeister, welche diese Welt durchdringen.

Damit ist aber das menschliche Gemütsinteresse an dieser jenseitigen Welt entschwunden, die uns nun ja doch nichts mehr angeht, und in die wir niemals hineinkommen. Dieses Jenseits war postuliert worden von dem nicht abdankenwollenden blinden Willen zum Leben und von dem glückhungrigen Eigenwillen, der über das Grab hinaus das Hoffen nicht lassen kann, also aus lediglich praktischen Beweggründen, ohne jede theoretische Nötigung. Fallen also diese praktischen Motive hinweg, so hört bei dem Fehlen theoretischer Gründe für diese Hypothese überhaupt jede Art von Berechtigung derselben auf (M. II, 559—563). Wir brauchen uns nun eigentlich nicht mehr den Kopf darüber zu zerbrechen, wie sich das Lustsaldo jener andern Klasse von Individualgeistern stellen mag, müssen uns aber billig darüber wundern, ob und was sie sich wohl für Gedanken und Empfindungen darüber machen, daß sie so ganz überflüssigerweise dazu gemißbraucht werden, uns Menschlein dämonisch zu okkupieren, und sich sogar Rückwirkungen von unserm Handeln auf ihren Ätherleib gefallen lassen müssen.

Wenn sie, wie zu vermuten, einer höheren Klasse von Lebewesen angehören, so muß ihnen dieser Frondienst doch recht unangenehm sein, für den wir ihnen noch dazu so wenig Dank wissen. Wenn andrerseits sie sich mit einer gewissen Vorliebe und Leidenschaft zu diesem unerfreulichen Frondienst drängen, dann darf man daraus wohl schließen, daß ihr Dasein in den Zwischenpausen solcher Einwohnungen über die Maßen langweilig sein muß, wenn es solche trübselige Abwechselung schon zu etwas Erwünschtem machen kann. Haben sie Gelegenheit zu ästhetischer Auffassung, sittlicher und religiöser Betätigung, so werden die ästhetischen, sittlichen und religiösen Postulate auch für sie gültig sein; d. h. auch

ihre jenseitige Welt wird eine solche sein müssen, die zu einer tragikomischen Weltanschauung Veranlassung gibt, die keine positive Glückseligkeit aufkommen läßt, um der Sittlichkeit nicht den Platz zu verlegen, und die der realen universalen Erlösung bedürftig ist. Mögen sie nun ein ästhetisches, sittliches und religiöses Bewußtsein haben oder nicht, jedenfalls werden sie den psychologischen Gesetzen unterstehen, die das Verhältnis der Gefühle untereinander und das der Gefühle zum Willen regeln. Dies gilt sowohl dann, wenn sie einer aus ihren Ätherleibern entstammenden Sinnlichkeit unterworfen sind, als auch dann, wenn sie von Sinnlichkeit frei, jedoch aller Gemütsbewegungen fähig sind. Wenn sie aber weder ästhetisches, noch sittliches, noch religiöses Bewußtsein, noch Sinnlichkeit, noch Gemüt hätten, dann wären sie bei aller etwaigen Intelligenz doch so seelenlose Geschöpfe, wie der Aberglaube sich die Nixen und Undinen vorstellt, also zwar des Leides, aber auch der Lust unfähig, d. h. genau so auf dem Nullpunkt des Gefühls wie der Zustand leibloser Seelen.

Auf der Flucht vor der leiblosen Seelenfortdauer, die keine Fortdauer der bewußten Persönlichkeit und geistigen Individualität einschließt, greift der Unsterblichkeitsglaube unwillkürlich zum Auferstehungsglauben, der ihn in die rohe und plumpe Sinnlichkeit eines supranaturalistischen Materialismus zurückschleudert. Sucht er sich dieser durch Läuterung und Vergeistigung des Auferstehungsglaubens zu entziehen, so gerät er in die zwiespältige Persönlichkeit zweier im Leben miteinander verkoppelten Seelen (P. 130—131) und sieht sich in seinen Hoffnungen und Wünschen abermals getäuscht, wie denn das ursprünglich für die verstorbenen Menschen bestimmte Jenseits nunmehr zu einem Reiche von außermenschlichen und übermenschlichen Individualgeistern wird, die eigentlich den Menschen gar nichts angehen. In keiner dieser Formen findet sich der gesuchte jenseitige Lustüberschuß, der den Unlustüberschuß dieser unserer Welt ausgleichen und überwiegen soll. Immer fällt man in die Skylla oder in die Charybdis, nämlich entweder in den jenseitigen Unlustüberschuß, wenn man das jenseitige Leben auf eine leibliche organische Basis zu stellen versucht, oder in die Fühllosigkeit oder den Nullpunkt des Gefühls, wenn man sie von einer solchen freizuhalten sucht (Tb. 88—90).

Der Unsterblichkeitsglaube einer gebildeten Zeit hütet sich deshalb auch sorgsam davor, sich zu einer dieser drei entschiede-

nen Stellungen zu bekennen, sondern bemüht sich, ein unklares und trübes Gemisch derselben aufrecht zu erhalten, wo jeder Einwand gegen einen der Bestandteile durch Hinweis auf einen andern, und umgekehrt, entkräftet werden soll. Wenn seine Vertreter recht vorsichtig sind, so lehnen sie es überhaupt ab, sich auf irgendwelche Vermutungen über die nähere Beschaffenheit des jenseitigen Zustandes einzulassen und halten bloß das Daß der bewußten persönlichen Fortdauer aufrecht. Wie sie in theoretischer Hinsicht wohlweislich auf jeden positiven Beweisversuch der Fortdauer verzichten und nur das Offenbleiben ihrer abstrakten Möglichkeit darzutun bemüht sind, so nehmen sie auch von dem Nachweis eines Lustüberschusses im jenseitigen Leben auf Grund des dortigen Seelenzustandes und der Umgebung Abstand und beschränken sich darauf, die abstrakte leere Möglichkeit einer künftigen individuellen Seligkeit zu behaupten und auf Grund dieser Möglichkeit weiter zu hoffen. Dagegen ist nun wissenschaftlich und theoretisch gar nichts einzuwenden, solange solche Hoffnung auf dem rein subjektiven Boden eines persönlichen Phantasie- und Gemütslebens verharrt, wenngleich die vom Standpunkt des sittlichen und religiösen Bewußtseins dagegen geltend zu machenden Bedenken bereits erörtert sind (vgl. oben S. 110—116). Aber vom Standpunkt der Wissenschaft muß Verwahrung dagegen eingelegt werden, wenn solche subjektiven Wünsche und Phantasieprojektionen irgendwelche objektive Bedeutung beanspruchen und bei der theoretischen Wägung der Lust und Unlust Berücksichtigung verlangen.

Wenn wir die bestehenden Religionen betrachten, so kennen die indischen nur einen beständigen leidvollen Umtrieb der Seelen in Geburt und Tod, dem es nur in dem Nichtmehrwiedergeborenwerden oder im Erlöschen der Existenz Erlösung gibt, so daß Leben hier mit Leiden, und Leidlosigkeit mit Nichtleben zusammenfällt, für positive Lust aber kein Raum übrig bleibt (Fr. 171 bis 179). Die jüdische und christliche Religion stellen einer kleinen Zahl von Gerechten und Auserwählten eine millionenmal größere Zahl von Ungerechten und Verworfenen gegenüber; wie sollten die ersteren der Wonne des Paradieses froh werden, während sie wissen, daß jene qualvoll gemartert werden? Hier bietet offenbar das jenseitige Leben einen großen Unlustüberschuß (Tb. 91 bis 92, 95—96); die christlichen Verteidiger eines transzendenten Optimismus sehen sich darum auch mindestens zu der Abweichung an der orthodoxen Kirchenlehre genötigt, daß sie die Ewigkeit

der Höllenstrafen preisgeben und entweder alle gerettet werden lassen, oder die Bösen der Vernichtung anheimfallen lassen, so daß im ewigen Endzustand nur das Reich der Seligen übrig bleibt (Pl. 311—312). Aber diese „Seligen“ sind auf keine Weise als selig zu denken, daran scheitert der transzendente Optimismus noch weit mehr als an dem Übergewicht der Höllenqualen der Verdammten.

Es gibt nur Kampf oder Frieden, aber nichts drittes (Pl. 309—310). Der Kampf bringt das Leben, die Aufregung, die Kampfeslust und Siegesfreude, aber auch die endlose überwiegende Unlust mit Einrechnung der Gefühle der Überwundenen oder vergeblich Ringenden. Der Friede als entwickelungsloser Beharrungszustand bringt entweder Erstarrung in unendlicher, abwechselungsloser Langerweile bei fortbestehendem Bewußtsein, oder aber bewußtloses Verharren ohne Langeweile, aber auch ohne Lust (P. 133—134, 259—260; U. II, 358). Ewiger Unlustüberschuß, wenn Entwickelung, Fortschritt, Handeln, Gemütserregung, Wechselwirkung der Individuen, sittliche Betätigung, Wünsche und Neigungen nach Analogie des irdischen Lebens angenommen werden — ewiger Friede auf dem Nullpunkt des Gefühls, wenn alle Bedingungen des Unlustüberschusses beseitigt werden (P. 128—132); dazwischen hat man die Wahl, aber für einen jenseitigen Lustüberschuß bleibt kein Raum. Eine Seligkeit des Individualgeistes durch Schauen und Lieben Gottes ist im Jenseits nicht möglicher als in den ekstatischen Zuständen des diesseitigen Lebens (P. 50—57; vgl. oben S. 91—94). Alle ins Jenseits hinausprojizierte Seligkeit oder ein Lustüberschuß gleichviel welcher Gestalt bleibt ein phantastischer Aufputz des rein privativen Friedens (U. II, 365—366), eine Illusion, die unweigerlich mit dem Fortschritt der Intelligenz und Verstandeskritik aufhören muß.

Alle Unsterblichkeitssehnsucht ist nichts als Egoismus, nämlich eine transzendente Verlängerung desselben über den Tod hinaus (U. II, 163; Au. 154; R. II, 234—235), und es ist ein gefährlicher Irrtum, zu glauben, daß dieser transzendente Individualeudämonismus gleichsam eine noblere Sorte als der irdische sei (B. 39). Er ist im Gegenteil für die echte Sittlichkeit und Religiosität noch gefährlicher (B. 43; R. II, 235—236) und muß deshalb vom sittlichen und religiösen Bewußtsein noch entschiedener bekämpft werden, denn grade sie haben ja die Aufgabe, den Egoismus aus allen seinen Schlupfwinkeln zu vertreiben und in allen seinen Verkleidungen zu entlarven. Alle Beschönigungen, die dieser trans-

zendente Egoismus aufsucht, um seine sittlichen Blößen zu verdecken, sind unhaltbar, so z. B. das Verlangen nach vergeltender Gerechtigkeit und ausgleichender Vergütung im Jenseits (Au. 156 bis 160), oder das Trostbedürfnis wegen des Verlustes geliebter Angehöriger durch den Tod (Au. 160—164), oder die Hoffnung auf eine jenseitige Harmonisierung von sittlicher Glückwürdigkeit und tatsächlicher Glückseligkeit (P. 76—78, 122—137), oder das Verlangen nach unbegrenzter Fortsetzung des religiösen Verhältnisses zu Gott, da dieses in einem übelfreien, seligen Vollendungszustande doch seiner Grundlage beraubt werden würde (P. 24—25).

Der Unsterblichkeitsglaube wird so lange bestehen wie der Wunsch nach Unsterblichkeit, und dieser so lange, wie der Wille zum Leben durch die axiologische Reflexion oder durch die Schule des Leidens noch nicht hinreichend gewitzigt ist, um gebrochen zu sein und der Sehnsucht nach Ruhe und Frieden zu weichen, oder wie das sittliche und religiöse Bewußtsein noch nicht die Kraft erlangt haben, den Eigenwillen zur Resignation und willigen Unterordnung unter den absoluten Zweck zu bringen. Der Traum von einer jenseitigen Seligkeit aber wird wiederum so lange dauern, wie der Unsterblichkeitsglaube; denn wie sollte man auf ein jenseitiges Leben Hoffnungen setzen, wenn man nicht einen Lustüberschuß von ihm erwartete! Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens liegt in der allmählichen Entfremdung des Egoismus von seinen irdischen Zielen; er ist ein Zwischenzustand zwischen der Alleinherrschaft des Egoismus auf allen Gebieten und seiner gänzlichen Entthronung (U. II, 366). Wer die Phänomenalität des Ich einmal begriffen und als Aufgabe der realen Erlösung die Aufhebung seiner phänomenalen Verschiedenheit von Gott erkannt hat, der weiß damit auch, daß er vor der Aufhebung dieses Ich ins Absolute nicht mehr zu schaudern braucht, daß vielmehr die Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens nur die Hinausschiebung der ersehnten Erlösung ins Unbestimmte bedeuten würde (P. 25; Tb. 99).

Welcher Art man sich auch die jenseitigen Welten vorstellen mag, ob als unräumliche, die neben, außer und hinter dieser Welt bestehen, oder als räumliche von einer feineren uns unwahrnehmbaren Stofflichkeit, die unsere grobmaterielle Welt durchsetzen, ob man sie mit den Seelen verstorbener Menschen und Tiere oder mit Engeln, Dämonen, Elementargeistern und sonstigen Geschöpfen anderer Art bevölkert vorstellt, immer steht man vor der Alternative: entweder sind diese Welten frei von Begierde,

Lust und Unlust, dann haben sie einen Lustwert Null und können das Wägungsergebnis unserer Welt nicht verändern; oder aber sie zeigen wie die unsrige Begierde, Kampf und Streit, Streben und Ringen und fügen dann dem negativen Wägungsergebnis unserer Welt einen neuen negativen Summanden hinzu, vergrößern also den Unlustüberschuß der Gesamtheit aller Welten.

Diese Behauptung gilt freilich nur so lange, wie man annimmt, daß dieselben Attribute der absoluten Substanz (Wille und Logisches), die sich in unserer Welt manifestieren, auch die andern jenseitigen Welten produzieren. Wenn das Absolute noch andere Attribute hat, die in dieser Welt nicht zur Manifestation gelangen, dafür aber paarweise gesellt die andern jenseitigen Welten produzieren, dann liegt die Sache anders. Die Phantasie hat dann freien Spielraum, von Attributen zu träumen, die Welten mit Lustüberschuß produzieren, und die Kritik darf es sich verbitten, daß die aus unserer Welt geschöpften und nur auf die Attribute unserer Welt Bezug habenden Gesetze auf Welten übertragen werden, die aus ganz andersartigen Attributen entstammen. Die theoretische Axiologie hat es nicht mit solchen leeren Möglichkeiten zu tun, sondern mit der gegebenen Welt und mit den Attributen des Absoluten, auf die wir aus ihr zurückschließen können. Der Unlustüberschuß dieser Welt würde aber noch sehr viel bitterer als jetzt empfunden werden, wenn die Willens-Vorstellungs-Welt das einzige Stiefkind des Absoluten wäre und neben sich den Kontrast glückseliger anderer Welten hätte, zu denen sie freilich wegen Heterogeneïtät der Attribute niemals in irgendwelche Beziehung treten könnte. Einen Trost für die Geschöpfe der Willens-Vorstellungs-Welt kann also diese leere Möglichkeit keinenfalls bieten; sie würde nur das Problem der Theodizee auf das äußerste erschweren.

Wer mit solchen leeren Möglichkeiten operieren will, dem liegt zunächst die Beweislast für seine Aufstellungen ob; den Beweis kann er aber darum nicht erbringen, weil die Beziehungslosigkeit jener heterogenen Welten untereinander auch ihre Erkennbarkeit der einen für Geschöpfe der andern aufhebt. Aus der unendlichen Zahl von Attributen (Spinoza) aber dürfen sie nicht deduziert werden, weil diese selbst eine durch nichts zu begründende Behauptung ist, die nachweislich aus einem falschen Begriff der Vollkommenheit und Absolutheit entsprungen ist (P. 310—311). Wir haben uns also um diese aus heterogenen Attributen hervorgehenden Welten gar nicht zu kümmern (Pl. 342

bis 343). Innerhalb der Willens-Vorstellungs-Welt aber fügt jede neue Sphäre dem negativen Wägungsergebnis der übrigen einen neuen negativen Zuwachs hinzu, so daß das gesamte Wägungsergebnis des phänomenalen Kosmos einen größeren Unlustüberschuß liefert als dasjenige irgendeiner einzelnen Sphäre oder als die Summe aller seiner Sphären abzüglich einer.

Wenn wir durch die Untersuchung auf Grund der Erfahrung erst zu einem Unlustüberschuß des Menschheitslebens in Gegenwart und Zukunft gelangt waren, so haben wir nunmehr einen kosmischen phänomenalen Unlustüberschuß gefunden, der sich aus dem der Menschheit, dem der untermenschlichen Erdenbewohner, dem des außerirdischen materiellen Weltgebäudes und dem etwaiger jenseitiger Sphären der Willens-Vorstellungs-Welt zusammensetzt. Die deduktiven Beweise des Unlustüberschusses waren es, die uns den Dienst erwiesen, nicht nur den empirischen Beweis für die Menschheit zu bestätigen, sondern auch die Analogieschlüsse aus diesen Erfahrungen durch Deduktion zu bekräftigen. Und zwar reichte die Deduktion aus den psychologischen Gesetzen oder der psychologische Beweis des Unlustüberschusses so weit wie die subjektiv-ideale Verinnerlichung in der Willens-Vorstellungs-Welt; der ästhetische, sittliche und religiöse Beweis des Unlustüberschusses oder die Ableitung aus dem ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtsein reichte dagegen nur so weit, wie die Verbreitung des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins in den Geschöpfen anderer kosmischer Sphären angenommen werden darf. Metaphysische Voraussetzungen und Deduktionen sind zur Gewinnung dieses Ergebnisses nirgends benutzt; dagegen ist es nun Zeit, daß wir unsere Aufmerksamkeit den metaphysischen Konsequenzen desselben zuwenden.

III. Die Axiologie des Absoluten.

---

1. Die Unanwendbarkeit des intellektuellen, ästhetischen, sittlichen, religiösen, evolutionellen und Willens-Maßstabes auf das Absolute.

Die Wertmaßstäbe, die wir an die Welt anlegen durften und mußten, sind auf das Absolute seinem ewigen Wesen nach sämtlich nicht anwendbar.

Das Absolute als solches ist kein Erkenntnisobjekt, weder für sich selbst noch für andere; es ist für uns nur mittelbar erkennbar aus seinen Relationen zu dem Relativen, insofern wir diskursiv und reflexiv von den Erscheinungen auf das Wesen, von den Produkten auf den Produzenten, von den Funktionen auf den Träger der Funktionen und seine Wesenheiten zurückschließen. Dem Absoluten aber dürfen wir keine diskursiven und reflexiven Rückschlüsse unterstellen; deshalb ist es für sich selbst nicht einmal mittelbar erkennbar. Unmittelbar erkennbar für sich selbst kann es schon darum nicht sein, weil seine etwaige Erkenntnisfunktion vom absoluten Subjekt ausgeht, also zentrifugal verläuft, und nicht ohne Reflexion und Umbiegung ihren Ausgangspunkt zum Zielpunkt nehmen kann. Wollte man also von einem Erkenntniswert des Absoluten als solchem, abgesehen von seinen Relationen zum Relativen, sprechen, so müßte man ihn für negativ erklären; aber diese negative Bewertung wäre doch nur die Folge einer in sich widerspruchsvollen Messungstätigkeit. Denn Erkennen heißt Relationen setzen; es ist also ein Widerspruch, durch Setzen von Relationen über die Relationen hinaus zum nicht mehr Relativen gelangen zu wollen. Der intellektuelle Maßstab ist eben nur auf Relatives anwendbar, auf

das Absolute aber nicht. Selbst dann, wenn das Absolute sich in Relation begibt und intuitiv denkt, schaut es ebensowenig das Wahre als es das Wahre ist. Was es schaut, ist nicht das Wahre, sondern das Seiende, das durch sein Schauen ins Sein gesetzt wird; was es ist, ist nicht das Wahre, sondern der absolute Grund des Seins (K. 189—191, 177—178).

Das Absolute ist ebensowenig zugänglich für den ästhetischen Maßstab; denn dieser ist nur anwendbar auf ästhetischen Schein, durch den ein idealer Gehalt hindurchscheint, und ästhetischer Schein ist wiederum nur ein von der transzendentalen Realität abgelöster Sinnenschein oder sinnlicher Phantasieschein. Der ästhetische Maßstab setzt für seine Anwendbarkeit nicht nur Relationen im allgemeinen, sondern eine ganz bestimmte Art von Relationen voraus, nämlich die der sinnlichen Erscheinung, in welche natürlich das Absolute als solches nie eingehen kann, weder für andere und noch viel weniger für sich selbst. Sowenig das Absolute als solches das Wahre an sich sein kann, ebensowenig kann es das Schöne an sich, oder das absolute Urschöne sein, von dem alles weltliche Schöne nur einen Abglanz zeigte (Ae. II, 480). Man kann wohl das Absolute das wahrhaft Seiende nennen, wenn man wahrhaft für wesenhaft setzt und dem bloß scheinhaften gegenüberstellt; aber man kann nicht das Absolute das Wahre, oder gar die Wahrheit nennen, weil das Wahre niemals das Sein als solches, sondern immer nur einen dem Sein adäquaten Gedanken, d. h. ein abbildliches Denken bedeutet, wie es dem Absoluten als solchem nicht zukommen kann. Das Wahre und Schöne sind intellektuelle und ästhetische Hüllen, hinter denen sich das Wesen des Absoluten verbirgt, aber niemals das Absolute selbst (P. 51, 55—56). Selbst wenn das Absolute sich schauend in Relation begibt und ein ideales Universum setzt, so kommt doch diesem idealen Universum keineswegs die Bestimmung des Schönen zu, weil es weder sinnlich noch ein von der Realität abgelöster Schein, sondern das reale Universum selbst als unsinnliches Ding an sich ist (Ae. II, 481 bis 482).

Das Absolute kann aber auch nicht mit sittlichem Maßstabe gemessen werden; es ist so wenig das Urgute, wie es das Urwahre und Urschöne ist. Denn das Gute ist offenbar ein System von Relationen besonderer Art; das Absolute als solches steht aber über den Relationen sowohl im allgemeinen als auch über der besonderen Art, die das Gute ausmachen. Die ganze Sphäre des Abso-

luten ist eine übersittliche Sphäre (St. 9, 29—30), ebenso wie es eine überästhetische Sphäre ist. Es ist nicht fähig, Objekt sittlicher Beziehungen zu werden, weil es solche nicht erwidern, nicht Subjekt derselben werden kann; alle Anknüpfung sittlicher Beziehungen zum Absoluten beruht auf Selbsttäuschung, da sie der phänomenalen Realität des Objekts entbehren. Das Absolute ist Quelle alles Wahren, Schönen und Guten, aber selbst über alle diese relativen Bestimmungen erhaben. Es ist der metaphysische Grund der Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes für die Beziehungen der phänomenalen Individuen untereinander, aber nicht selbst eine mit sittlichem Maßstabe zu messende Sonderexistenz, die sich mit seinen Geschöpfen als ein nebengeordneter Anknüpfungspunkt für sittliche Beziehungen in eine Reihe stellte.

Für das sittliche Bewußtsein gewinnt das Absolute erst dadurch eine unmittelbare Bedeutung, daß es sich in ein System von idealen Relationen auseinanderlegt und als absolute sittliche Weltordnung darstellt (B. 577—578, 581—582); dieses ideale Relationssystem führt aber erst dann zu realen ihm gemäßen Beziehungen, wenn solche durch phänomenal-reale Individuen untereinander angeknüpft werden, und zeichnet nur für diese die Art und Weise des Verhaltens vor. Nimmermehr kann das ideale System eventueller sittlicher Beziehungen selbst realer Anknüpfungspunkt einer realen sittlichen Beziehung werden. Man kann die absolute sittliche Weltordnung als System sittlicher Aufgaben das Gute nennen; aber dann ist das Wort doch in einem ganz anderen Sinne gebraucht, wie wenn man von einer guten Handlung oder einem guten Menschen spricht. Es ist dann nicht die konkrete Realität des Guten, auch nicht einmal das Ideal einer guten Realität, sondern das Gute als allgemeine Norm und Aufgabe seiner Verwirklichung. Es ist dann selbst der höchste Maßstab für die Bemessung der konkreten Realitäten auf ihre sittliche Güte, aber nicht mehr etwas, an das dieser rein ideale Maßstab angelegt werden könnte.

Auch wer sich das Absolute unter dem Bilde einer absoluten geistigen Persönlichkeit denkt, kann diese reale Person nicht gut nennen in dem Sinne, wie wir einen Menschen gut nennen, es sei denn, daß er derselben ein anthropopathisches Gefühlsleben zuschreibt. Wo die psychologischen Voraussetzungen für die eine Seite der Gefühlsgegensätze (z. B. Haß, Ungeduld, Übelwollen, Bosheit, Grausamkeit, Zorn) fehlen, da fehlen auch die

für diese ganze Art von Gefühlsleben, also auch für die andre Seite der Gegensätze (z. B. Liebe, Langmut, Wohlwollen, Güte, Barmherzigkeit, Milde) (R. II, 151—152). Wo sittliche Verschuldung ausgeschlossen ist und der Begriff des Falls oder der Urschuld nur als Bild für die Veranschaulichung andersartiger metaphysischer Begriffe benutzt wird (R. II, 268—269), da kann auch von sittlichem Verdienst nicht die Rede sein. Welches auch die Willensziele im Absoluten und ihre Bestimmungsgründe sein mögen, jedenfalls stehen sie über der Sphäre des sittlich Guten, da es ihnen sowohl an nebengeordneten als auch an übergeordneten Individuen und Individualzwecken fehlt, auf die sie sich beziehen könnten. Die Förderung des Individualzwecks höherer Ordnung ist sittlich gut für die Individuen niederer Ordnung, aber nicht für das Individuum höherer Ordnung selbst; da ist sie bloß natürlich und logisch selbstverständlich (B. 668—669).

Das Absolute ist Objekt des religiösen Verhältnisses, aber nicht als Absolutes, sondern als das bereits in Relation getretene absolute Subjekt; d. h. nur als innerweltliches ist das Absolute Gott (U. II, 508, 506; Ki. 47). Es ist von höchstem religiösen Wert für den Menschen, in einem religiösen Verhältnis zu stehen und zu dem Behuf ein Objekt desselben zu haben; aber dieser religiöse Wert, den Gott für den Menschen hat, ist nicht zu verwechseln mit einem religiösen Wert, den das Absolute an und für sich selbst hätte. Das Absolute als transzendentes ist bedeutungslos für das religiöse Verhältnis, weil es eben außerhalb dieser, wie jeder Relation steht. Dem immanenten Absoluten oder Gott einen religiösen Wert an sich selbst, d. h. abgesehen von dem, den er als Objekt des religiösen Verhältnisses für den Menschen hat, zuschreiben zu wollen, wäre fast so seltsam, als wenn man ihm ein religiöses Verhältnis zu sich selbst (Selbstanbetung, Selbstkultus) zuschreiben wollte. Aber auch der religiöse Wert, den Gott für den Menschen hat, besteht darin, daß in der Erlösung das religiöse Verhältnis erlischt, nämlich in der individuellen realen Erlösung die individuelle Einschränkung des absoluten Subjekts und in der universalen realen Erlösung auch Gott als Objekt des religiösen Verhältnisses, so daß schließlich nur das Absolute ohne Welt, das nicht mehr Gott heißen darf, übrig bleibt.

Der Maßstab der Entwickelung kann nur auf die Welt angewendet werden, die vom Absoluten gesetzt wird, aber nicht auf das Wesen des Absoluten selbst, das als ein ewig unwandel-

bares zu denken ist. Das Absolute kann in seinen Zuständen wechseln zwischen Ruhe und Betätigung; aber dieser Wechsel schließt keine Entwickelung in sich. Der Ruhezustand ist kein anderer, wenn er nach einmaliger oder nach mehrmaliger Betätigung eintritt, als er vor aller Betätigung war. Die Betätigung ist formell als Aktus keine andere, wenn sie aus der Ruhe auftaucht, als wenn sie ewig bestände. Im Inhalt der Betätigung ist wohl eine Entwickelung denkbar, aber diese fällt dann eben in den Weltinhalt. Das Absolute kann durch noch so viel weltliche Entwickelungsprozesse weder mächtiger als allmächtig, noch wissender als allwissend, noch weiser als allweise werden; es kann sich auch nicht etwa zu einer höheren Stufe der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade emporarbeiten, als es von Anbeginn hat.

Endlich kann auch der Maßstab des blinden leeren Wollens auf das Absolute nicht angewendet werden. Das Absolute will nicht sich selbst; es ist nicht darum als Absolutes, weil es als solches sein will, sondern es ist so vorwillentlich wie vordenklich, und kann erst darum wollen, weil es ist. Sein Sein, das als Übersein mit seinem Wesen zusammenfällt, ist deshalb dem Maßstabe des blinden Wollens ganz sicher entrückt; aber auch sein Zustand ist es. Solange es sich im Zustande der Ruhe befindet, will es nicht; so lange ist also sein Zustand nicht mit dem Maßstabe des Wollens zu messen, weil der Maßstab ebensowenig da ist, wie eine Tätigkeit, die an ihm gemessen werden könnte. Sobald es sich aber im Zustande der Tätigkeit oder des erhobenen Wollens befindet, ist diese Tätigkeit als solche der Maßstab, kann also nicht selbst wieder an ihm gemessen werden, wenn eine leere Tautologie vermieden werden soll. Das einzige, was am Maßstab des leeren Wollens gemessen werden kann, ist der Inhalt, der ihm als Erfüllung geboten wird und dadurch zum wirklichen, erfüllten, bestimmten Wollen verhilft. Man könnte allenfalls sagen: vom Standpunkt des leeren Wollens ist es von höchstem Wert, daß außer dem Willen noch ein zweites Attribut im Absoluten vorhanden ist, welches geeignet ist, ihm zur inhaltlichen Erfüllung zu verhelfen; aber selbst das wäre eine abstrakte wirklichkeitsentrückte Auffassung. Denn ob ein zweites Attribut da ist, welches ihm das geben kann, dessen er bedarf, davon erfährt der Wille gar nichts, und daran liegt ihm auch gar nichts; es kommt ihm nur auf die aktuelle Erfüllung an, und wenn ihm diese zuteil wird, so hält er sich lediglich an sie, ohne zu fragen, woher

sie ihm kommt. Diese tatsächliche aktuelle Erfüllung aber ist eben schon der jeweilige Weltinhalt, und darum hat nur dieser einen Wert am Maßstabe des leeren Wollens, nicht aber diejenige attributive Wesenheit des Absoluten, aus dem sie entstammt.

2. Der Zweckmäßigkeitsmaßstab im Absoluten.

Wenn die Welt keinen Zweckmäßigkeitswert hätte, oder nur zufällig ein solcher Wert sich in ihr herausgebildet hätte, dann könnte sie entweder selbst das Absolute sein, oder ohne Zweck aus dem Absoluten durch blinde Notwendigkeit entsprungen sein; in diesem Falle hätte es natürlich keinen Sinn, nach der Anwendbarkeit des Zweckmäßigkeitsmaßstabs auf das Absolute zu fragen. Dies kann nur geschehen, wenn die Welt mit Absicht vom Absoluten gesetzt worden ist, gleichviel ob mit bewußter oder unbewußter Absicht. Zwar kann auch in diesem Falle der teleologische Wertmaßstab nicht unmittelbar an das Wesen des Absoluten angelegt werden, da dieses ist, wie es ist, aber keinenfalls teleologisch gesetzt ist; wohl aber kann danach gefragt werden, ob die zwecksetzende Tätigkeit, der die Welt ihre Entstehung verdankt, eine teleologisch richtige oder unrichtige gewesen ist, ob der mit der Weltsetzung vom Absoluten verfolgte Zweck wirklich erreicht ist oder erreicht zu werden Aussicht hat, oder ob er verfehlt ist. Je nach dem Ausfall der Antwort wird der Rückschluß auf die teleologische Befähigung des Absoluten ein verschiedener sein müssen.

Wenn das Absolute seinen Zweck erreicht hat oder noch erreichen kann, dann kann der teleologische Wert seiner teleologischen Betätigung ein positiver, maximaler sein; wenn es ihn aber verfehlt hat, sei es durch Nichtmitberücksichtigung von unberechenbaren Umständen, sei es durch Irrtum in seinen Voraussetzungen, sei es durch Unrichtigkeit seiner logischen Determinationen, sei es durch Ohnmacht zur Verwirklichung des richtig Determinierten, dann ist der teleologische Wert seiner teleologischen Betätigung als negativ zu bezeichnen (U. II, 198—199; Pl. 295). Wenn der teleologische Wert des Absoluten positiv ist, dann ist es zu verstehen, daß der aus ihm entspringende positive Zweckmäßigkeitswert der Welt zugleich ihre übrigen positiven Werte einschließt, da diese sich nur als Mittel zu ihm verhalten; im andern Falle aber bleibt dieses Verhältnis unverständlich, ebenso wie die An-

nahme, daß aus einem teleologisch unterwertigen Absoluten eine zweckmäßige Welt soll entspringen können. Soll das erkennende Bewußtsein sich nicht in unlösbare Widersprüche verstricken, so müssen die Zweckbemühungen des Absoluten wahrhaft zweckmäßig sein. Und ebenso groß wie das Interesse des erkennenden Bewußtseins an dem positiven teleologischen Wert des Absoluten, ebenso dringend ist die Forderung eines solchen durch das sittliche und religiöse Bewußtsein.

Dies findet nun auf der einen Seite die ungeteilte Anerkennung aller, die nicht einer antiteleologischen Weltanschauung huldigen; auf der andern Seite aber hat bis jetzt jede teleologische Weltanschauung es als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Welt zu einem in der Welt selbst liegenden Zwecke vom Absoluten gesetzt worden sei. Daraus entspringt dann die Aufgabe, einen innerweltlichen Zweck aufzuzeigen, der als Selbstzweck gelten kann und als solcher wichtig genug ist, um die in der Welt vorhandenen Übel mit in den Kauf nehmen zu lassen. Dies ist das Problem der Theodizee oder der teleologischen Rechtfertigung der Weltschöpfung. Nur wenn dieses Problem befriedigend gelöst wird, kann unter der Voraussetzung, daß die Welt ihren Zweck in sich hat, von einem positiven teleologischen Wert der teleologischen Betätigung des Absoluten die Rede sein.

Solange der eudämonologische Optimismus in unbestrittener Geltung besteht, darf dieses Problem als gelöst gelten; der Lustüberschuß in der Welt wird als der Selbstzweck der Welt angenommen, um dessentwillen man die Unlust, die von der Lust überwogen wird, mit in den Kauf nehmen muß und kann. Die Theodizee braucht nur den Nachweis zu liefern, daß eine Welt mit eitel Lust, ganz ohne Unlust und Übel unmöglich ist, was wohl kaum bestritten werden kann. Die Glückseligkeit der Geschöpfe bleibt der Schöpfungszweck, kann aber nur realisiert werden durch eine die Unlust überwiegende Lust. Wenn überhaupt eine Welt geschaffen werden sollte, konnte es nur eine solche sein, in der neben dem Licht auch Schatten vorkommt; daß aber überhaupt eine Welt geschaffen worden ist, rechtfertigt sich teleologisch durch das Ergebnis, daß die Unlust in ihr von der Lust weit überwogen wird. Dies ist im allgemeinen von Plotin (P. 57—63) bis zu Leibniz und seiner Schule die Stellungnahme der Philosophie zu diesem Problem.

Diese Lösung hat aber ein Ende, sobald der Lustüberschuß

der Geschöpfe in der Welt in Frage gestellt und statt seiner ein Unlustüberschuß behauptet wird, wie es in wissenschaftlicher Form zuerst von Kant geschah. Da tritt sofort die Unmöglichkeit aller Versuche einer Theodizee zutage, solange die Voraussetzung festgehalten wird, daß der Zweck der Welt in der Welt selbst liegen müsse (P. 135—136). Im Weltlustsaldo kann nun der Weltzweck nicht mehr liegen (B. 670—671, 682—683); es handelt sich also darum, einen andern innerweltlichen Zweck anzugeben, der es rechtfertigen könnte, daß Gott eine Welt geschaffen hat. Daran scheitert aber die Theodizee. Sie kommt nicht weiter, als zu zeigen, daß die Welt nicht wesentlich besser ausfallen konnte als die unsrige, wenn einmal eine Welt geschaffen werden sollte; aber warum Gott bei dieser Sachlage es nicht lieber ganz unterlassen hat, eine Welt zu schaffen, das kann sie nicht erklären, und vor diesem Problem schließt sie deshalb hartnäckig die Augen (R. II, 261—263; Pl. 312—315).

Es mischt sich da sofort der Wertmaßstab des blinden Wollens ein, an dem bemessen jede Welt positiv wertvoll, jede gleichwertvoll und jede, auch die schlechteste, besser als gar keine zu sein scheint. Aber wenn von einer Theodizee die Rede ist, so kann doch nur eine solche aus Vernunftgründen gemeint sein; aus dem Gesichtspunkte der Vernunft jedoch hat das Sein als solches und ganz abgesehen von seiner Beschaffenheit keinerlei Vorzug vor dem Nichtsein, sondern da muß vielmehr das Sein erst durch seine Beschaffenheit die Tatsache rechtfertigen, daß ihm vor dem Nichtsein der Vorzug gegeben worden ist.

Alles, was man versucht sein könnte als innerweltlichen Selbstzweck aufzustellen, hält nicht Stich; man benennt damit doch nur allerlei Ziele und Aufgaben, die gewiß trefflich und für die Individuen erstrebenswert sind, wenn einmal eine existierende Welt gegeben ist und in ihr gelebt werden muß, die aber nimmermehr ausreichen, um klarzumachen, warum denn eine Welt mit Unlustüberschuß existieren und jedes Einzelleben sich der Teilnahme an diesem Unlustüberschuß unterziehen müsse. Die intellektuelle Entwickelung der bewußten Erkenntnis als Selbstzweck preisen, hieße eine eitle Selbstbespiegelung auf den Thron setzen (U. II, 392—393). Die sittliche Betätigung zum Selbstzweck machen, hieße dagegen einen fehlerhaften Zirkel begehen, da alle Sittlichkeit erst aus dem objektiven Zweckprozeß abzuleiten ist; auch würden alle solche Versuche eine bloße Form an Stelle des gesuchten Inhalts setzen (B. 527—528; Pl. 277—278). Aus dem-

selben Grunde ist auch die Erziehung des Menschengeschlechts als Selbstzweck abzulehnen, da man doch Zöglinge nur zum Zweck künftiger Leistungen erzieht, aber nicht Erziehungsanstalten einrichtet und Zöglinge in die Welt setzt, bloß um Erziehung an ihnen üben zu können (R. II, 261—262).

Jeder Versuch, das überwiegende Übel in der Welt auf ein außergöttliches böses Prinzip, oder auf Geschöpfe, sei es menschlicher, sei es höherer Art, abzuwälzen, hebt entweder die Absolutheit Gottes, oder seine Allmacht, oder seine Allwissenheit auf (U. II, 199; R. II, 261—262; Pl. 295—299). Selbst der Begriff der Zulassung entlastet ihn nicht von der Verantwortlichkeit, da die Zulassung des Übels doch eine von ihm gewollte ist (Pl. 310). Wird aber Absolutheit, Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit zugleich festgehalten, so zeigt sich Gott als rücksichtslos und übelwollend gegen die Geschöpfe, die er ins Dasein ruft, wenn er keinen tieferen, außerhalb der Welt belegenen Zweck mit der Schöpfung verfolgt (R. II, 263—264). Alle diese Konsequenzen sind gleich unannehmbar für das religiöse Bewußtsein, und deuten darauf hin, daß das Problem der Theodizee irgendeinen Fehler in seiner Aufstellung enthält. Diesen Schluß ziehen auch die Theologen und theistischen Philosophen, suchen aber den Fehler nicht da, wo er wirklich steckt, in der ungeprüft angenommenen Voraussetzung, daß der Schöpfungszweck ein innerweltlicher sei, sondern in dem Unlustüberschuß der Welt, und verdammen den Pejorismus als eine mit jenen berechtigten Forderungen des religiösen Bewußtseins im Widerspruch stehende Lehre. Da aber der Unlustüberschuß der Welt, wie gezeigt, selbst ein Postulat des religiösen Bewußtseins ist, so läge in diesem Falle das religiöse Bewußtsein durch seine verschiedenen Postulate mit sich selbst im Widerspruch.

Alle diese Schwierigkeiten und mit ihnen der falsche Schein, als ob der Pejorismus gegen das religiöse Bewußtsein in irgendwelchem Punkte verstieße, verschwinden sofort, sobald die unkritisch angenommene, schlechthin grundlose Voraussetzung fallen gelassen wird, daß der Endzweck der Weltschöpfung ausschließlich in der Welt selbst zu suchen sei und nicht etwa im Absoluten. Unwillkürlich aber setzt sich schon der Theismus über diese falsche Voraussetzung hinweg, wenn er das Schöpfungsmotiv in göttlichen Gemütszuständen sucht, z. B. in dem Gefühl seiner Einsamkeit, oder in dem Wunsch, seine Ehre zu erhöhen, oder in seinem Mitteilungsbedürfnis, oder in seiner überströmenden Liebe;

denn in allen diesen Fällen liegt der Zweck des Schaffens in einer erstrebten Zustandveränderung des Absoluten selbst (B. 666 bis 667). Mag nun auch die Fassung dieser Zweckangaben verfehlt sein, weil sie zu anthropopathisch ausgefallen ist, so ist damit doch der Weg gezeigt, der beschritten werden muß, um den Widersprüchen der bisherigen Theodizeen zu entgehen. Diese verfehlten Fassungen des innergöttlichen Endzwecks deuten aber auch darauf bereits hin, daß die Zustandsänderung des Absoluten, in welcher der Zweck gesucht werden muß, nähere Beziehungen zu dem Lustmaßstab haben dürfte. Deshalb müssen wir zunächst die Bedeutung des Lustmaßstabs im Absoluten betrachten, ehe wir die Untersuchung über den Zweckmaßstab zu Ende führen können.

3. Der Lustmaßstab im Absoluten.

Der Mensch ist gewöhnt, seine Ideale als verabsolutierte auf Gott zu projizieren; solange also dem Menschen die Glückseligkeit als Ideal vorschwebt, ist es auch natürlich, daß er die ihm selbst versagte absolute Glückseligkeit in seinem Gotte sucht (R. II, 232). Mag dann die Welt immerhin einen Unlustüberschuß aufweisen; die Totalität des Seins kann darum doch einen Lustüberschuß haben, insofern die ungetrübte Wonne Gottes den Unlustüberschuß der Welt bei weitem überwiegt (Pl. 333—334). Die Bilanz des Seienden schlechthin (Fr. 83) ergäbe dann doch ein positives Lustsaldo trotz des negativen Saldos der Welt, und der eudämonologische Optimismus wäre wenigstens als Meliorismus gerettet. Der phänomenale Pejorismus kann durch den metaphysischen Optimismus in einen absoluten Meliorismus aufgehoben werden.

Es fragt sich nur, ob die positive Seligkeit des Absoluten zu begründen ist. Ein Postulat des sittlichen oder religiösen Bewußtseins ist sie jedenfalls nicht; denn das echte sittliche und religiöse Bewußtsein hat ganz andere Ideale als das der Glückseligkeit. Sie ist nur ein Ideal des natürlichen Menschen und seines eudämonistischen Bewußtseins, gegen das wir allen Grund haben, auf der Hut zu sein, und das sich so leicht fälschend in das sittliche und religiöse Bewußtsein eindrängt. Nur ein pseudosittliches und pseudoreligiöses Bewußtsein, das seinen natürlichen Glückshunger religiös-sittlich zu verkleiden sucht, kann den Anspruch auf die Seligkeit Gottes erheben (P. 323—325). Das echte religiös-sittliche Be-

wußtsein müßte sich vielmehr von einem Gott abgestoßen fühlen, der selbst in ungetrübter Seligkeit schwelgen könnte, während er die Welt zum Jammer geschaffen hätte und im Elend bestehen ließe, und der weltliche Pejorismus würde durch einen so trostlosen Aufblick zu Gott gradezu zum Desperationspessimismus vertieft und verbittert werden (Pl. 341, 343—345). Das echte religiöse Bewußtsein hat sich von jeher sowohl in den Naturreligionen als auch in den vergeistigten Religionen viel sympathischer berührt und viel inniger hingezogen gefühlt zu einem leidenden Gott als zu einem seligen, und immer hat der duldende Gott und sein tragisches Schicksal den tiefsten Mittelpunkt der religiösen Andacht gebildet (P. 325—326; R. II, 267). Wo in einem Religionssystem ein allem Leid entrückter höchster Gott an der Spitze steht (Amun, Brahma, Ormuzd, Jahve, Gottvater), da hält sich doch das religiöse Bewußtsein an den leidtragenden Untergott (Osiris, Krischna, Mithras, Christus), den es als Stellvertreter des höchsten Gottes ihm möglichst nahe rückt und möglichst gleichwertig denkt. Man könnte daher mit weit mehr Recht sagen, daß das Leiden Gottes ein Postulat des religiösen Bewußtseins sei, als daß es seine Seligkeit sei, freilich nur unter der Voraussetzung, daß er dieses Leiden siegreich überwindet, jedoch ohne die Annahme, daß die tragische Überwindung und siegreiche Erhebung über das Leiden auch noch zu einer positiven Seligkeit führen müsse. Es ist die letzte Vertiefung des religiösen Bewußtseins, daß es nicht mehr bloß die Welt, sondern Gott selbst als Subjekt der Erlösung und des tragischen Prozesses postuliert (B. 685 bis 688; R. II, 259, 267).

So wenig die Seligkeit des Absoluten aus dem sittlichen und religiösen Bewußtsein abzuleiten ist, ebensowenig ist sie metaphysisch zu begründen. Eine innerweltliche Seligkeit Gottes ist ausgeschlossen, wenn die Welt einen Unlustüberschuß zeigt. Selbst wenn die Teilnahme der Geschöpfe an der Seligkeit des Schöpfers so möglich wäre, wie sie tatsächlich unmöglich ist, so wäre es doch ein fehlerhafter Kreisschluß, die Geschöpfe durch Teilnahme an einer Seligkeit des Absoluten beseligt zu denken, die als innerweltliche doch wieder nur die Gesamtheit des Lustüberschusses der Geschöpfe sein könnte (B. 681). Es könnte also nur eine außerweltliche, metaphysisch-transzendente Seligkeit sein, die in Gott statuiert würde; eine solche aber ist erst recht nicht metaphysisch zu begründen.

Die Begriffe der Vollkommenheit, der quantitativen und quali-

tativen Unendlichkeit sind auf das Absolute nicht anwendbar und deshalb ist auch aus ihnen keine Seligkeit abzuleiten (N. 336—340; P. 210—212). Essentielle Selbstgenügsamkeit heißt Nichtvorhandensein des Bedürfnisses nach einem Anderen zum eigenen Bestande; zuständliches Genüge bedeutet das Nichtvorhandensein eines Bedürfnisses nach Zustandsänderung. Beides sind privative Bestimmungen, die nicht absehen lassen, woher das Bedürfnis kommen sollte, auf die eigene Bedürfnislosigkeit zu achten und über sie zu reflektieren, d. h. sich ihrer bewußt zu werden. Wenn aber auch das Absolute sich ihrer bewußt würde, so läge darin noch keinerlei Grund zur Lust oder Wonne oder Seligkeit, da im Absoluten der Kontrast zum Gefühl der Abhängigkeit von anderen und von eigenen Zustandsänderungen fehlt, der im beschränkten Bewußtsein jene Reflexion erst lustvoll macht. Ein solcher Zustand der essentiellen Selbstgenügsamkeit und des zuständlichen Genüges ist nicht als positive Seligkeit, sondern nur als Friede zu bezeichnen, der auf dem Nullpunkt der Lust und Unlust steht (P. 312—314; U. II, 364—365).

Die Annahme eines ewigen idealen Universums hilft darüber nicht hinweg, sondern führt bloß zu Irrtümern zurück, die schon oben durch Ablehnung eines intellektuellen oder ästhetischen Wertes im Absoluten erledigt sind. Grade ein der Realität entbehrendes Spiel mit Anschauungen müßte das Gefühl des Ungenüges im Absoluten erwecken, weil es nur das eine Attribut (die Vorstellung) beschäftigt, das andere aber (den Willen) leer ausgehen läßt (P. 321—322). Einer beschränkten Intelligenz mag das Anschauungsspiel mit unendlichem idealen Inhalt eine endlose Beschäftigung ohne Langeweile bieten; eine absolute Intelligenz aber, die das unendliche Reich der Möglichkeiten mit einem Blicke überschaut, müßte es doch satt bekommen, diese absolute Anschauung von Ewigkeit zu Ewigkeit anzustarren (Au. 165). Soll aber die Sache aufhören langweilig zu sein, und interessant werden, so muß der Wille hereingezogen werden; dann hebt sofort der Weltprozeß durch die idee-realisierende Tätigkeit des Willens an, und das innerweltliche Leiden geht los. Eine außerweltliche Seligkeit des Absoluten, die mehr als bloßer Friede wäre, ist also auf keine Weise als möglich zu demonstrieren. Der außerweltliche Friede kann aber auch wieder nur so lange bestehen, wie keine Welt ist (P. 315). Sogar der Theismus muß einräumen, daß in dem Augenblick, wo der Schöpfungswille in Aktualität tritt und das ewige ideale Universum realisiert, ein Zustand im Absoluten

eingetreten gewesen sein muß, der ein Bedürfnis nach Zustandsveränderung einschloß; d. h. es muß der ewige Friede des zuständlichen Genüges in ein zeitweiliges zuständliches Ungenüge im Absoluten umgeschlagen sein, wenn es zu einer wirklichen Zustandsänderung kommen sollte, wie der Beginn des Weltprozesses sie zeigt (P. 316—320).

Hiermit ist nun bereits die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der Unlustüberschuß in der Welt durch einen Lustüberschuß im Absoluten aufgewogen oder überwogen werden könnte; da ein metaphysischer eudämonologischer Meliorismus unannehmbar ist, so kann auch der phänomenale Pessimismus durch ihn nicht in absoluten Indifferentismus oder gar in absoluten Meliorismus umgewandelt werden. Die Lustbilanz des Seins bleibt negativ, gleichviel ob das Absolute zur Weltlustbilanz einen negativen Zuwachs oder gar keinen Zuwachs hinzufügt; aber kleiner als das negative Weltsaldo kann das allgemeine negative Seinssaldo nicht sein und noch weniger kann es das entgegengesetzte Vorzeichen haben. Damit ist die Negativität des absoluten Lustsaldos oder der absolute Pejorismus sichergestellt, wie immer die weitere Untersuchung über das Lustsaldo im Absoluten sich gestalten möge. Nennen wir das Weltlustsaldo — W und das Lustsaldo im Absoluten x, so wissen wir, daß x entweder gleich Null oder negativ ist; damit wissen wir, daß die algebraische Summe $-W+x$ entweder gleich Null oder negativ sein muß.

Dieses x näher zu bestimmen, möchte auf den ersten Blick ganz aussichtslos scheinen, wenn es nicht gar vermessen genannt werden muß. Wie dem Absoluten zumute ist, dahin scheinen die Analogien der Erfahrung kaum reichen zu können, weil die Bedingungen ganz andere sind; aber auch die psychologische Deduktion scheint hier zu versagen, weil trotz gleicher Grundfunktionen das Absolute sich doch in ganz andren Verhältnissen befindet (Schrankenlosigkeit und Unbewußtheit) als die Erscheinungsindividuen. Nur insoweit wird auch im unbewußten absoluten Geiste an den psychologischen Gesetzen des Willens festzuhalten sein, daß unbefriedigtes Wollen oder Streben sich als Unlust bewußt und empfindlich macht; wo aber ein unbefriedigtes Wollen im unbewußten absoluten Geiste herkommen soll, ist aus psychologischen Gesetzen nicht abzuleiten. Das sittliche Bewußtsein fordert zwar eine absolute sittliche Weltordnung, aber es wird um so unsicherer in seinen Postulaten, je mehr es von den dem Menschen näherliegenden Mittelzwecken zu dem höchsten und

letzten Endzweck aufsteigt. Das religiöse Bewußtsein zieht zwar einen leidenden Gott einem fühllosen oder ungetrübt seligen vor, kann aber doch auch diese Forderung nicht mit gleicher Sicherheit aufstellen wie etwa die andere, daß die Welt erlösungsbedürftig sein müsse. Demnach versagen hier die bisherigen Beweise; es muß entweder eine neue Art der Beweisführung eintreten, oder die Lustwägung im Absoluten bleibt unsicher, wenngleich das ästhetische, sittliche und religiöse Bewußtsein einem leidenden, aber sein Leid siegreich überwindenden Gotte die größere Wahrscheinlichkeit verleiht.

Dieser neu eintretende Beweis kann, da es sich um die metaphysische Sphäre handelt, nur ein metaphysischer sein (Fr. 79). Während bei der Weltlustwägung keinerlei metaphysische Erwägungen mitspielen, sind sie hier allein maßgebend. Der metaphysische Beweis zerfällt in zwei Teile, die ganz getrennt zu behandeln sind; der erstere bezieht sich auf die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten, der andre auf seine außerweltliche Unseligkeit. Man kann den einen Teil des metaphysischen Beweises anerkennen, während man den andern verwirft, und umgekehrt; denn beide sind voneinander ganz unabhängig. Man kann demgemäß die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten als erwiesen gelten lassen, die außerweltliche aber bestreiten, und umgekehrt. Der erste Teil des Beweises ist induktiv, insofern er auf der Verknüpfung des ontologischen Monismus und des negativen Weltlustsaldos beruht, die beide induktiv erschlossen sind (Fr. 83; U. II, 523); der zweite Teil ist unmittelbar deduktiv, insofern er aus den metaphysischen Prinzipien logische Konsequenzen zieht, mittelbar aber ebenfalls induktiv fundiert, insofern diese metaphysischen Prinzipien selbst induktiv gewonnen sind (Fr. 79).

Nach dem konkreten Monismus ist die absolute Substanz zugleich das absolute unbewußte Subjekt, das sich in den Erscheinungsindividuen zu phänomenalen Bewußtseinssubjekten mit verschiedenem Bewußtseinsinhalt einschränkt (R. II, 230—231). Das absolute Subjekt trägt in Gestalt aller eingeschränkten Subjekte alle Lust und Unlust der Welt; bewußt wird es sich ihrer nur in seiner Einschränkung zu den vielen eingeschränkten Subjekten, aber es trägt und hat sie unbewußt auch als Eines, absolutes Subjekt (R. II, 150; K. 66). Das Sensorium des Absoluten für das innerweltliche Gefühl liegt ausschließlich in der Peripherie, d. h. in den Geschöpfen (Pl. 334); daß aber die Lust und Unlust

der verschiedenen Geschöpfe bei der Motivation innerhalb eines jeden praktisch gegeneinander aufgewogen wird, das ist eine unbewußte instinktive Durchbrechung des Schleiers der Maja und entspringt aus der richtigen Ahnung, daß ein und dasselbe Wesen und Subjekt der Produzent und Träger aller dieser Gefühle trotz der Verschiedenheit ihrer Bewußtseinssphären ist (P. 286; B. 624; Pl. 341). Dieses innerweltliche vom Absoluten getragene Lustsaldo ist also = — W; es ist aber nicht ein zweites — W neben dem ersten, so daß ihre Summe — 2 W ergäbe, sondern es ist ein und dasselbe numerisch identische — W, nur hier aus dem Gesichtspunkt des einheitlichen Trägers wie dort aus dem der vielheitlichen Bewußtseine und Erscheinungen, hier als reelle Summe im Zentrum, wie dort als ideell gezogene Summe in der Peripherie betrachtet (P. 86—87; Pl. 339—340). Diese innerweltliche Unlust des Absoluten, die als reale Einheit alles Weltleids gewiß Unseligkeit zu nennen ist, kann nur dadurch bestritten werden, daß man entweder die Negativität des Weltlustsaldos oder den Monismus bestreitet (Pl. 335). Die Einräumung dieser beiden Voraussetzungen genügt, um das Weltlustsaldo — W ohne Veränderung seiner Größe zum Seinslustsaldo, den phänomenalen Pejorismus zum absoluten zu erheben, selbst für den Fall, daß die außerweltliche Unlust des Absoluten eine verfehlte Konstruktion sein sollte.

Die außerweltliche Unlust des Absoluten resultiert aus folgender Erwägung. Der absolute Wille ist potentiell unendlich; die ihn erfüllende aktuelle Idee aber ist aktuell endlich. Es kann also von der Willenspotenz im Erregungszustande oder von dem unbestimmten, ziellosen Wollenwollen nur so viel bestimmtes, aktuelles Wollen werden, als durch die Idee Erfüllung findet, d. h. ein endlicher Teil. Daraus ergibt sich ein unendlicher Überschuß von unbestimmtem Wollenwollen, der leer, d. h. inhaltlos bleibt. Dieses überschießende unendliche leere Wollen ist ohnmächtiges Verlangen nach einer Aktualisierung, die ihm nicht zuteil werden kann, also Unbefriedigtsein; das Unbefriedigtsein setzt aber überall Bewußtsein mit Unlust als Inhalt, auch da, wo noch kein Bewußtsein besteht. So entsteht im Absoluten die unbestimmte, leere, außerweltliche Unseligkeit des unbefriedigten leeren Wollenwollens (U. II, 434, 574—580; R. II, 149—150; N. 340—344; Pl. 335 bis 339). Diese außerweltliche Unseligkeit ist übrigens kein unentbehrlicher Bestandteil meines Systems; wer diese Deduktion nicht billigt, der mag ihr Ergebnis streichen, — es ändert sich dadurch nichts am System (P. 88; U. II, 579, S. LVI Nr. 12). Auch

der absolute Pejorismus bleibt in beiden Fällen gesichert, da er bereits mit der Anerkennung der innerweltlichen Unlust konstatiert ist, und die außerweltliche Unlust nur noch einen neuen negativen Summanden zum Lustsaldo des Absoluten und dadurch zum gesamten Seinslustsaldo hinzufügt (P. 85—86).

Nennt man die außerweltliche Unseligkeit des Absoluten — A, so ist das Lustsaldo des Absoluten = — A — W oder = — (A + W), da die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten = — W war. — (A + W) ist aber auch zugleich das gesamte Seinslustsaldo, da das — W nur einmal gerechnet werden darf. — (A + W) ist auch dann das gesamte Seinslustsaldo, wenn die innerweltliche Unlust des Absoluten wegfällt, da alsdann doch — W als Weltlustsaldo eingestellt werden muß; die Summe — (A + W) ist aber in diesem Falle keine reelle im absoluten Subjekt, sondern bloß eine ideelle, rechnungsmäßige Summation. Wer den Monismus und damit zugleich die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten verwirft, aber die außerweltliche Unseligkeit desselben annimmt, gelangt demnach zu dem gleichen Seinslustsaldo, als wer beide gelten läßt. Wer die innerweltliche Unlust annimmt, aber die außerweltliche verwirft, der erhält, wie oben gezeigt, das Seinslustsaldo — W, indem ihm das A zu Null wird; aber ihm wird dennoch der phänomenale Pejorismus zum absoluten, indem das Weltlustsaldo eine doppelte, phänomenale und metaphysische, Bedeutung erlangt.

Nur wer die innerweltliche und die außerweltliche Unseligkeit des Absoluten *zugleich* leugnet, muß den *metaphysischen* Pejorismus leugnen; insofern er aber meine obige Widerlegung des metaphysischen Optimismus gelten läßt, wird ihm der phänomenale Pejorismus *auch ohne* Hinzutritt eines metaphysischen ohne weiteres selbst zum *absoluten* Pejorismus, da der phänomenale Pejorismus dann das *ganze* Gebiet der eudämonologischen Axiologie umspannt und erschöpft. Die Bestreitung jeder Art von Unlust im Absoluten kann jedenfalls nicht damit motiviert werden, daß irgendwelches zuständliche Ungenüge mit der Absolutheit unverträglich sei. Denn das wäre es nur als ein von außen kommendes, durch fremde Gewalt herbeigeführtes, nicht aber dann, wenn es dem Absoluten von innen kommt und ihm aus seiner eigenen Freiheit und Macht erwächst (P. 316).

Fassen wir die gesamten Ergebnisse der eudämonologischen Axiologie oder Lustwägungslehre zusammen, so zeigt sich folgendes Bild:

a) Die Geltungssphären des Pejorismus.

<table>
<tr><td>Unlustüberschuß im irdischen (natürlichen und geistigen) Menschheitsleben</td><td>Unlustüberschuß im außermenschlichen irdischen Leben</td><td>Unlustüberschuß auf anderen Weltkörpern</td><td>Unlustüberschuß in jenseitigen Weltsphären oder Welten</td><td>Innerweltliche und außerweltliche Unseligkeit des Absoluten</td></tr>
<tr><td>Menschheitlicher Pejorismus</td><td>Untermenschlicher Pejorismus</td><td>Außerirdischer Pejorismus</td><td>Jenseitiger Pejorismus</td><td>Metaphysischer Pejorismus</td></tr>
<tr><td colspan="2">Irdischer Pejorismus</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="3">Kosmischer Pejorismus</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="4">Phänomenaler Pejorismus</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="5">Absoluter Pejorismus</td></tr>
</table>

b) Die Beweise des Pejorismus.

I. Die deduktiven Beweise.

1. Der psychologische Beweis, gültig so weit, wie die Geltung der psychologischen Gesetze reicht, aus denen er abgeleitet ist.

2. Der ästhetische Beweis, gültig so weit, wie ein ästhetisches Bewußtsein von der Höhe vorhanden ist, daß es eine tragische, komische und tragikomische Weltanschauung fordert.

3. Der moralische Beweis, gültig, soweit ein echtes sittliches Bewußtsein vorhanden ist, das die Möglichkeit einer praktischen Verwirklichung des Sittlichen ohne Rücksicht auf die eigene Glückseligkeit postuliert.

4. Der religiöse Beweis, gültig so weit, wie ein echtes religiöses Bewußtsein vorhanden ist, das die Erlösungsbedürftigkeit der Welt als Voraussetzung seiner selbst postuliert.

5. Der metaphysische Beweis für die außerweltliche Unseligkeit des Absoluten aus der überschießenden Unendlichkeit des Wollenwollens über seine ideelle Erfüllung.

II. Die induktiven Beweise des Pejorismus.

6. Der empirische Beweis aus der unmittelbaren Erfahrung des natürlichen und geistigen Lebens, gültig für die Gegenwart und die durch Zeugnisse bekundete Vergangenheit.

7. Der Beweis aus der Antinomie von Kulturfortschritt und Glückseligkeit und aus der fortschreitenden Auflösung der instinktiven Illusionen, gültig für die Zukunft der Menschheit.

8. Der Beweis aus der geistigen Organisation des ästhetischen, sittlichen und religiösen Bewußtseins, deren Postulate unerklärlich wären ohne eine entsprechende Weltbeschaffenheit.

9. Der metaphysische Beweis für die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten aus der Verbindung des ontologischen Monismus und phänomenalen Pejorismus.

10. Der Beweis durch Analogie (unvollständige Induktion), gültig so weit und in dem Maße, wie Gleichartigkeit der Lebensbedingungen und umgebenden Verhältnisse besteht, insbesondere für die Vergangenheit und Zukunft der Menschheit, für das Tierreich, für die Lebewesen auf anderen Weltkörpern und für das Leben in jenseitigen, aber ähnlichen Weltsphären und Welten.

4. Die Verbindung des Zweckmäßigkeits- und Lust-Maßstabes im Absoluten.

Aus den Ergebnissen der Axiologie der Welt sind Rückschlüsse auf die Attribute und Bestimmungen des Absoluten möglich. Die Frage muß so gestellt werden: „Wie muß das Absolute beschaffen sein, um die Existenz einer Welt von positivem teleologischen und negativem eudämonologischen Wert zu erklären?" Es ist dabei bereits angenommen, daß der positive Zweckmäßigkeitswert der Welt auch ihren positiven Erkenntnis-, Schönheits-, sittlichen, religiösen und Entwickelungswert einschließt. Diese Fragestellung hat an Stelle der anderen zu treten: „Wie ist die anderweitig vorausgesetzte Wesenheit des Absoluten mit dem Ergebnis der Weltbewertung ohne Widerspruch zu vereinbaren?" Diese letztere Fragestellung, wie die Theodizee sie bietet, mußte scheitern, weil sie dogmatisch und deduktiv ist, während die erstere zu widerspruchslosen metaphysischen Resultaten führen muß, weil sie kritisch ist und die Lösung auf induktivem Wege sucht (R. II, 263; P. 136; Pl. 314—315).

Aus dem positiven teleologischen Wert der Welt müssen wir auf ein Prinzip im Absoluten schließen, das imstande ist, sich bei gegebenem Anlaß teleologisch zu betätigen; dies kann aber nur ein logisches Prinzip sein, das sich zu einer intuitiven Idee zu entfalten vermag. Aus dem negativen Lustwert sowohl der Welt als auch des Absoluten selbst müssen wir auf ein unlogisches Prinzip im Absoluten schließen, das in blindem Drange, und ohne die Tragweite und die quälenden Folgen seiner Betätigung zu übersehen, sich in die Betätigung stürzt und dadurch zunächst unmittelbar im Absoluten ein zuständliches Ungenüge setzt und dann mittelbar die Entstehung der leidenvollen Welt nach sich zieht. Beide Prinzipien sind auch sonst aus theoretischen Induktionsreihen zu erschließen; sie werden also durch die Rückschlüsse aus der Axiologie nicht etwa zuerst aufgefunden, sondern finden nur durch sie eine erneute Bestätigung (P. 26). Das, was durch die Rückfälle in den Dualismus irrtümlich in zwei substantiell getrennte, feindliche, und doch aufeinander reell bezogene Absoluta zerrissen wird, das muß vielmehr als zwei substantiell geeinte, funktionell untrennbare und bloß ideell aufeinander bezogene Attribute der absoluten Substanz aufgefaßt werden (U. II, 523—524).

Die Bestimmungen des Absoluten, die diesen Attributen entsprechen, sind Allweisheit und Allmacht (P. 26; R. II, 128—129).

Die Allweisheit hat ihre Grenze nur darin, daß sie aus sich selbst keinen Anstoß zur Betätigung schöpfen kann, daß aber ihre Betätigung in untrennbarer substantieller und funktioneller Einheit mit derjenigen der Allmacht steht. Die Allmacht hat ihre Grenze nur an sich selbst; bloß sie selbst steht nicht in ihrer Macht, d. h. Gott kann alles machen, was er will, aber er kann nicht unmittelbar machen, daß er nicht wolle, wenn er einmal will (R. II, 264—265).

Hat die Initiative der Betätigung im Absoluten, wie die Axiologie lehrt, zu einem negativen Seinswert im Absoluten und in der Welt geführt, so muß daraus geschlossen werden, daß sie nicht vom Logischen, der Vernunft oder Weisheit des Absoluten ausgegangen sein kann. Die Vernunft kann weder als bewußte noch als unbewußte beim Zustandekommen der Initiative mitgewirkt haben (U. II, 199—200, 283). Nur aus dem andern unlogischen Attribut des blinden Willens kann die Initiative entsprungen sein (R. II, 265—266). Dagegen kann wiederum der blinde, vernunftlose Wille allein nicht ausgereicht haben, die Welt mit ihrer inhaltlichen Bestimmtheit zu setzen. Die außerweltliche Unseligkeit des Absoluten und der Unlustüberschuß in der Welt, wenn es zu einer Welt kam, konnte nur von ihm ausgehen; aber daß das blinde Wollen zur Entstehung einer Welt führte, kann nur aus der Beteiligung der Vernunft oder Weisheit erklärt werden. Denn einerseits zeigt ja der Weltinhalt in jeder Hinsicht, außer in bezug auf die Glückseligkeit, einen positiven Wert; andrerseits braucht der blinde an sich leere Willensdrang, um eine Welt zu setzen, einen Inhalt, den ihm nur die logische Idee liefern kann (R. II, 266). Noch eine weitere Bestimmung, die inhaltliche Unbewußtheit des Absoluten als solchen in bezug auf Wille und Idee, läßt sich auch durch Rückschlüsse aus der Axiologie gewinnen oder vielmehr bestätigen (P. 26—27), jedoch nicht unmittelbar (U. II, 199), sondern erst durch eine Vermittelung, die die Kenntnis des Zweckes bereits voraussetzt (U. II, 201), weshalb wir auf diesen Rückschluß erst nachher zurückkommen.

Wir wissen aus dem Vorhergehenden zweierlei: erstens, daß der Zweck der Weltsetzung nicht in der Welt, sondern nur im Absoluten selbst liegen kann, und zwar eine Zustandsänderung desselben sein muß, und zweitens, daß der im Absoluten liegende Selbstzweck nicht etwa ein intellektueller, ästhetischer, sittlicher, religiöser oder evolutioneller sein kann, weil alle diese Maßstäbe auf das Absolute und im Absoluten als solchen versagen und un-

anwendbar sind. Es fragt sich, welcher Art die Zustandsänderung im Absoluten ist, die durch Vermittelung des Weltprozesses bezweckt wird.

Dieser Zweck kann nicht ausschließlich das Sichaustoben des blinden Willensdranges sein (Nietzsche); denn das wäre gar kein Zweck, sondern bloß die Entfaltung einer zwecklosen Notwendigkeit. Der Wertmaßstab des blinden Wollens ist eben auch nicht anwendbar auf das Absolute. Soll der Zweck auf der Seite des unlogischen Willens liegen, so kann er nur auf das Verhältnis des Wollens zur Lust Bezug haben, muß also unter eudämonistischem Gesichtspunkt betrachtet werden. Was der Wille eigentlich sucht, ist der Friede; daß er diesen vor der Erhebung zum Wollen schon besaß, davon weiß er nichts. Seit seiner Erhebung zum Wollen sucht der Wille den Frieden da, wo er nicht zu finden ist, in der Lust als Befriedigung, um für den ihm fehlenden dauernden Frieden wenigstens einen augenblicklichen Ersatz in einer rasch verfliegenden Beschwichtigung zu gewinnen; er bezahlt aber dieses Palliativ mit überschießender Unlust. Daraus folgt, daß aus dem eudämonologischen Gesichtspunkt der Zustand des Wollens, im Vergleich mit dem, was der Wille eigentlich haben möchte, ein nichtseinsollender, verfehlter, törichter ist, weil das Wollen sich selbst widerspricht und das Gegenteil von dem erreicht, womit ihm gedient wäre.

Der Zweck im Absoluten kann also aus eudämonologischem Gesichtspunkt nur ein n e g a t i v e r sein, wenn der Lustwert des Absoluten (gleichviel, ob bloß wegen der innerweltlichen, oder bloß wegen der außerweltlichen Unseligkeit, oder wegen beider) negativ ist. Den eudämonologischen Nullpunkt des vorweltlichen Friedens wiederherzustellen und die Unlust, die durch die Willenserhebung herbeigeführt ist, zu beseitigen, das wäre der absolute Zweck, dem der Weltprozeß als Mittel dient. Daß der Zweck als ein absolut eudämonistischer angesehen wird, kann für unser sittliches Bewußtsein darum nichts Anstößiges haben, weil Eudämonismus und Sittlichkeit nur auf mittleren Individuationsstufen auseinanderfallen, auf der höchsten Individuationsstufe aber zusammenfallen müßten, wenn da nicht der sittliche Maßstab überhaupt schon versagte, und wenn nicht der Individualzweck höchster Ordnung aus einem sittlichen in einen übersittlichen umschlüge (B. 667—669). Anstößig für unser sittliches Bewußtsein könnte und müßte allerdings ein p o s i t i v e r absolut eudämonistischer Zweck im Absoluten sein, wenn nämlich alle Geschöpfe ihr

Leid ertragen müßten, um dem Absoluten aus dem bloßen Frieden zu künftiger Seligkeit, oder aus einem schon besessenen geringeren Grade der Seligkeit zu einem höheren zu verhelfen (B. 683 bis 685). Aber ein bloß negativer absolut eudämonistischer Zweck beseitigt auch diesen Anstoß und setzt an Stelle eines Gottes, der sich auf Kosten seiner Geschöpfe belustigen oder beseligen will, einen solchen, der sich mit Hilfe seiner Geschöpfe von seiner Unseligkeit erlösen will (R. II, 266—268).

Diese Bestimmung des absoluten Zweckes als eines negativen absolut eudämonistischen entspricht auch dem ästhetischen und religiösen Bewußtsein; ersteres fordert einerseits eine tragische Weltüberwindung und den Sieg der Idee im Untergange der Realität, andrerseits die komische Selbstvernichtung des mit einem Selbstwiderspruch Behafteten und die tragikomische Einheit beider Seiten; letzteres fordert die Erlösung des leidenden Gottes als letzte Konsequenz und höchstes Ziel der Welterlösung. Das sittliche Bewußtsein reicht mit seinen Postulaten nicht weiter als einerseits bis zu einem übersittlichen absoluten Zweck, in dessen Dienst erst die Mittel sittlich werden, und zur Wesensidentität von Gott und Welt, mündet also zwar in ein Übersittliches, kann es aber von sich aus noch nicht endgültig bestimmen, weil es eben übersittlich ist, und muß sich darum hierfür auf die Bestimmungen des religiösen Bewußtseins stützen.

So weit schiene nun alles in Ordnung; und doch ist diese Formulierung des absoluten Zweckes als des negativen absolut eudämonistischen nur eine leihende Hineintragung aus unsrem menschlichen Bewußtsein in das Absolute. Das eudämonologisch Nichtseinsollende im Absoluten ist für unser bewußtes Urteil ohne Frage als ein Nichtseinsollendes zu bezeichnen, und es würde vom Absoluten ebenso beurteilt werden, wenn dieses ein inhaltliches Bewußtsein und das Vermögen der Reflexion hätte. Aber daran fehlt es grade. Der absolute Wille weiß nur von seiner Unlust, aber weder von seinem Wollen noch von seinem vorweltlichen Frieden, und noch weniger vermag er seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren zu vergleichen, oder gar den Zusammenhang seines jetzigen schlechteren Zustandes mit seiner Erhebung zum Wollen zu begreifen. Am allerwenigsten aber könnte er sich einen Zweck setzen, weil dies schon eine logische Betätigung wäre, die aus seiner unlogischen Wesenheit nicht hervorgehen kann. Die logische Idee hinwiederum ist gefühllos und willenlos, weiß also nichts von der Unlust, die sich

der Wille durch sein Wollen bereitet und kann sich deshalb auch nicht die Beseitigung dieser Unlust zum Zweck setzen.

Die Substanz endlich, oder das absolute Subjekt, fühlt zwar durch die unbefriedigte Willenstätigkeit die Unlust und kann auch durch die logische Tätigkeit Zwecke setzen, aber sie hat kein Bewußtsein, das über beiden schwebte, und keine Tätigkeit, durch welche sie jene beiden Tätigkeitsseiten aufeinander beziehen könnte, da ihre Tätigkeit sich in diesen beiden Attributen erschöpft. Das absolute Subjekt kann vermittelst der Willensseite seiner absoluten Tätigkeit zwar Unlust fühlen, aber keine Zwecke setzen, und kann vermittelst der logischen Seite seiner absoluten Tätigkeit zwar Zwecke setzen, aber nicht Unlust fühlen. Für die erstere Seite der Tätigkeit wäre die Unlust das Nichtseinsollende, wenn sie nur urteilen könnte; für die letztere wäre die Unlust das Nichtseinsollende, wenn sie sie nur verspüren könnte. Für uns ist die Unlust das Nichtseinsollende, weil in uns ein und dasselbe inhaltliche, vergleichsfähige Bewußtsein sie fühlt und beurteilt; aber ein solches im Vergleich zusammenfassendes und aus dem Vergleich ein Urteil schöpfendes Bewußtsein ist eben im Absoluten ausgeschlossen.

Wenn nun die logische Idee das einzige Prinzip ist, von dem eine Zwecksetzung im Absoluten ausgehen kann, und die logische Idee von der Unlust des Wollens nichts spürt und weiß, so muß nach einer Formulierung des absoluten Zweckes gesucht werden, welche diesen Verhältnissen Rechnung trägt. Das Logische wird dadurch mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, daß es durch die substantielle Identität mit dem Willen mit in den Widerspruch der Veränderung hineingerissen wird; diesen ihm von außen aufgezwungenen Widerspruch mit seiner eigenen Wesenheit sucht es zu beseitigen, denn er ist ihm das logisch Nichtseinsollende. Das Nichtmehrsein des logisch Nichtseinsollenden, des Antilogischen, das ist also die ursprüngliche und unmittelbare logische Formulierung des absoluten Zwecks im Logischen. Alles übrige verhält sich zu diesem Zweck schon als Mittel, insbesondere die innerlogische Beziehung der antilogischen Veränderung (der Aktualisierung) des Logischen auf das absolut Antilogische außer ihm und neben ihm, dessen positive Wesenheit (als Willen) es gar nicht zu erfassen vermag, und die endliche Spaltung dieses Antilogischen durch das innerweltliche Bewußtsein in zwei einander vernichtende Hälften (K. 324—334).

Indem diese rein logische Bestimmung des absoluten Zwecks

an Stelle der eudämonologischen gesetzt wird, verliert nun aber die letztere keineswegs ihre Bedeutung und Wahrheit; sie behält vielmehr beide in doppelter Hinsicht. Einerseits muß das Logische im Inhalt der Idee die eudämonologische Bedeutung des absoluten Zweckes implizite mitdenken, weil die innerweltlichen Individualbewußtseine letzten Endes nur dadurch zu brauchbaren Mitteln für die logische Formulierung des absoluten Zweckes werden können, daß sie sich ihn in seiner eudämonologischen Gestalt vergegenwärtigen und als Motiv zur Hingabe auf sich wirken lassen. Andrerseits ist so wie so die Aufhebung des Nichtseinsollenden im Absoluten der absolute Zweck, gleichviel ob das Nichtseinsollende aus dem Gesichtspunkt der logischen Idee als das Antilogische, oder aus dem Gesichtspunkt des unlogischen Intensitätsprinzips als Unlustgefühl bestimmt wird.

Das Nichtseinsollende im Absoluten hat aber ein doppeltes Antlitz: nach der Seite des Logischen erscheint es als Widerspruch, nach der Seite des Unlogischen als Unlust, Leid, Schmerz und Qual; beides ist aber ein und dasselbe von zwei verschiedenen Standpunkten betrachtet (R. II, 268—269). Wenn es das Logische ist, das die Zwecksetzung vollzieht, so muß auch das Nichtseinsollende zunächst in derjenigen Gestalt, in der es sich dem Logischen darstellt, in die Zwecksetzung eingehen; mittelbar aber sorgt schon die substantielle Identität beider Attribute ebenso wie ihre funktionelle Einheit dafür, daß das Nichtseinsollende mit Erreichung des Zwecks in jeder Gestalt aufgehoben wird. Dem andern Attribut wird damit das zuteil, was es sich als Zweck setzen müßte, wenn es überhaupt Zwecke setzen könnte, und dem gesamten Wesen (als Einheit der Substanz und ihrer beiden Attribute) wird das zuteil, was es sich als doppelseitigen, beiden attributiven Wesenheiten gerecht werdenden Zweck setzen müßte, wenn es ein inhaltliches Bewußtsein und eine die beiden Attribute zusammenfassende Reflexion hätte.

Aus dem Gesichtspunkt des Logischen stellt sich der Zweck zunächst lediglich als Wiederaufhebung des Widerspruchs der Veränderung zur Identität der Sichselbstgleichheit, d. h. des Antilogischen zum Alogischen dar, die Wiederaufhebung der Unseligkeit in den Frieden aber bloß als ein akzidentieller Nebenerfolg jener. Aus dem Gesichtspunkt des Willens stellt sich die Wiederaufhebung der Unseligkeit in den Frieden als selbsteigene, durch Willensspaltung vollbrachte Leistung dar, aber gar nicht als von ihm beabsichtigt, sondern als ein willkommenes

Schicksal. Aus dem Gesichtspunkt des geschöpflichen Bewußtseins erscheint die Wiederaufhebung der Unseligkeit in den Frieden nicht als akzidentieller Nebenerfolg, sondern als die Pointe der absoluten Zwecksetzung, auf die es ihm eigentlich ankommt, und bei deren Mangel es gar kein wärmeres Interesse mehr daran hätte, die unbewußten logischen Zwecke zu bewußten zu machen. Aus dem Gesichtspunkt des absoluten Wesens (als Einheit der Substanz und ihrer Attribute) erscheint die Verknüpfung der Leidaufhebung mit der Widerspruchaufhebung nicht als eine akzidentielle Zufälligkeit, sondern als eine essentielle Notwendigkeit, die aus der Identität des Nichtseinsollenden in seinen beiden Gesichtern (Adspekten) und aus der substantiellen und funktionellen Einheit der Attribute entspringt.

Wäre dieser letzte Gesichtspunkt nicht zugleich der höchste, so wäre es auch eine Täuschung, auf die Wiederaufhebung der Unseligkeit als auf eine sichere Folge der Wiederaufhebung des Widerspruchs zu rechnen, wie das Bewußtsein es tut. Dann würde aber das Bewußtsein auch früher oder später diese Täuschung durchschauen und seine Hingabe an den Dienst rein logischer Zwecke ohne Lustwert verweigern. Damit würde aber wiederum das Logische auch seinen logischen Zweck verfehlen; d. h. die logische Zwecksetzung ist auch als rein logische nur dann logisch gerechtfertigt und richtig kalkuliert, wenn sie mit der eudämonologischen Zwecksetzung inhaltlich identisch ist und nur im Ausdruck und der Formulierung von ihr abweicht. Da das Logische die ganze Individuationswelt nur auf das Bewußtsein anlegt, würde seine ganze Finalität eine Lücke haben, wenn die Leistung des Bewußtseins dabei nicht wenigstens implizite mit in Rechnung gestellt wäre. Das Logische vermag dies, weil und insofern es die andern Prinzipien in Gestalt logischer Beziehungen in sich widerspiegelt. Es rechnet unbewußt und implizite mit der Form des Bewußtseins, mit der Sinnlichkeit seines Inhalts und mit seiner eudämonistischen Motivation als mit Durchgangspunkten des Prozesses und Mitteln der logischen Finalität, ohne doch darum selbst den idealen Inhalt seines unbewußten Denkens als bewußten, sinnlichen oder eudämonistischen zu besitzen (K. 492—494; U. II, 183—184, 577—578).

Damit ist denn gezeigt, daß der Zweckmäßigkeitsmaßstab und der Lustmaßstab im Absoluten in keinerlei Widerstreit stehen. Eudämonologie und Teleologie decken sich im Absoluten; sie sind nur verschiedene Adspekte derselben Beziehung aus den

einseitigen Gesichtspunkten der attributiven Prinzipien, fallen aber aus dem zusammenfassenden Gesichtspunkt des absoluten Wesens in Eins und werden deshalb auch mit Recht von dem geschöpflichen Bewußtsein in Eins zusammengefaßt. Dieses Verhältnis verschiebt sich nur dann dem Blicke, wenn man entweder den Lustmaßstab im Absoluten mit dem in Individuen niederer Ordnung, oder die negativ eudämonistische Zweckbestimmung im Absoluten mit einer positiven verwechselt. Denn in beiden Fällen erscheint dann die so bestimmte Teleologie mit Recht als ein Rückfall in untergeordnete und unedle Gestalten des Eudämonismus, als ein Rückfall, der dem ästhetischen Bewußtsein bedauerlich und dem echten sittlichen und religiösen Bewußtsein anstößig sein muß.

Wir können nun auch noch die anderweitig zu erschließende inhaltliche Unbewußtheit des Absoluten durch Rückschluß aus der Axiologie bestätigen. Wenn der Zweck in der Wiederaufhebung des Antilogischen und der Unlust, das Mittel aber in der Entgegenstellung des Wollens gegen sich selbst durch das Bewußtsein liegt, so kann das Absolute dieses zur Entgegensetzung des Wollens gegen sich selbst erforderliche Bewußtsein nicht schon als Absolutes besitzen. Denn wenn das der Fall wäre, so wäre nicht abzusehen, warum das Absolute nicht sofort nach Erhebung des Willens ihn durch sein absolutes Bewußtsein mit sich selbst in Opposition gesetzt und so das positive Wollen durch das negative Wollen wieder aufgehoben hat, warum es statt dessen erst das Leid des Weltprozesses auf sich nimmt, um durch ihn allmählich ein geschöpfliches Bewußtsein zu entwickeln, das schließlich auch nicht mehr leisten kann, als was es mit seinem absoluten Bewußtsein schon längst hätte ebenso gut und besser leisten können. Das Absolute muß also dasjenige nicht schon besitzen, was es durch den Weltprozeß zu entwickeln beabsichtigt, nämlich ein inhaltliches, der Negation fähiges Bewußtsein (U. II, 201). Diese Folgerung ist aber von der Voraussetzung abhängig, daß der Lustwert der Welt und des Zustandes des Absoluten während der Dauer des Weltprozesses negativ ist, weil sonst der absolute Zweck nicht negativ sein könnte.

Es ist wohl zu beachten, daß diese ganzen Erörterungen über den Zweckmäßigkeits- und Lustmaßstab im Absoluten *hypothetischer* Natur sind, und daß ihre Annahme oder Ablehnung das vorher über den Weltwert Festgestellte *gar nicht berührt*. Der teleologische usw. Optimismus und der eudämonologische Pejorismus in bezug auf die Welt bleiben *auch dann* bestehen, wenn

der metaphysische Monismus und mit ihm die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten als unhaltbar befunden und die außerweltliche Unseligkeit als eine metaphysische Schrulle beiseite geschoben würde. Das Nebeneinanderbestehen des teleologischen Optimismus und eudämonologischen Pejorismus bliebe auch dann ein übereinstimmendes Ergebnis der Induktion und Deduktion, dem keinerlei Widersprüche anhaften. Freilich kann der teleologische Optimismus erst dann ganz in sich geschlossen und gesichert erscheinen, wenn der Endzweck, an dem das System der Mittelzwecke hängt, begriffen wird, und dies ist wieder nur möglich durch die Axiologie des Absoluten. Auch ist es ein Unterschied, ob man zwei koordinierte Ergebnisse der Induktion, wie den teleologischen Optimismus und den eudämonologischen Pejorismus, als bloß einander nicht widersprechend anerkennt, oder ob man ihren inneren Zusammenhang und ihre Einheit in ihren beiderseitigen Spitzen begreift; dies ist aber wiederum nur durch die Axiologie des Absoluten möglich.

Endlich ist in Betracht zu ziehen, daß derjenige, der den positiven Ergebnissen meiner Betrachtungen über die Negativität des Lustzustandes und Zweckes im Absoluten nicht zustimmen kann, doch nicht umhinkönnen wird, die negativen Ergebnisse meiner Kritik einzuräumen, wonach die Annahme einer positiven Seligkeit und eines positiven Zweckes im Absoluten theoretisch und praktisch unhaltbar sind. Damit bleibt dann für einen solchen nichts übrig, als das Absolute selbst ganz aus der axiologischen Betrachtung auszuscheiden und diese auf die Welt zu beschränken; dies schließt dann aber auch den Verzicht auf jede Korrektur des phänomenalen Pejorismus durch metaphysischen Optimismus ein, ebenso wie den Verzicht auf Geltendmachung einer Teilnahme des Individuums im Diesseits oder Jenseits an einer Seligkeit des Absoluten als Lustbestandteil in der phänomenalen Bilanz.

IV. Die praktischen Konsequenzen der axiologischen Ergebnisse.

1. Die Folgen aus dem Zweckwert.

Wer leben will, muß irgendwelche Zwecke haben, die er verfolgt. Er muß tätig sein, wenn er nicht bloß vegetieren will; um aber ein Motiv zur Tätigkeit zu gewinnen, muß er zuvor irgendwelche Zwecke haben, gleichviel welcher Art sie seien. Der Mensch muß irgend etwas wünschen, hoffen und sorgen, um das Dasein auch nur erträglich zu finden; der Wunsch wird aber töricht, wenn jede Hoffnung, ihn durch Tätigkeit zu verwirklichen, abgeschnitten ist. Ob die Zwecke egoistisch oder altruistisch, ob sie individuell oder universell, ob sie positiv oder negativ, ob sie sittlich oder unsittlich oder sittlich-indifferent, ob sie irdischer oder jenseitiger Art sind, das alles sind sekundäre Fragen; aber irgendwelche Zwecke müssen vorhanden sein, und es muß an eine Welteinrichtung geglaubt werden, welche die Erreichung des angenommenen Zweckes wenigstens möglich erscheinen läßt. Nur wenn der Zweckmäßigkeitswert der Welt positiv ist, kann das Leben ohne Widerspruch mit sich selbst fortgeführt werden.

Ein teleologischer Pessimismus, der der Welt nicht nur jeden objektiven Zweck, sondern auch jede Möglichkeit abspricht, subjektiv gesetzte Zwecke, die der Mühe wert wären, zu erreichen, müßte demnach eine völlig trostlose Weltanschauung genannt werden. Von dieser Art ist aber jede Weltanschauung, die entweder die transzendentale Idealität der Zeit oder der Kausalität oder den beständigen Ausgleich alles Geschehens in der Welt behauptet. Ist die Zeitlichkeit ein bloßer Schein ohne alle transzendentale Realität, so ist es auch die Veränderung; dann äfft alle Zwecktätigkeit sich selbst, da sie ja doch auf eine reelle Veränderung abzielt, die es gar nicht geben kann. Gibt es anderer-

seits reelle Veränderung, aber so, daß keine Monade durch ihre Tätigkeit in einer andern eine Veränderung zu setzen vermag, so ist wiederum alle Betätigung und alles Streben zwecklos, da es unmittelbar auf die unmögliche Veränderung in andern Monaden abzielt, selbst dann wenn es mittelbar eine Veränderung des Zustandes der handelnden Monade bezweckt. Gibt es endlich sowohl reelle als auch durch die Tätigkeit anderer Monaden bewirkte Veränderung, aber so, daß sie nur lokal ist, und sich sowohl sukzessiv an derselben Monade als auch simultan durch entgegengesetzte Veränderungen an verschiedenen Monaden für das ganze und Eine Seiende oder die absolute Zentralmonade ausgleicht, dann ist ebenfalls alles Streben nach Veränderung sinnlos, sofern es mehr als ein bloßes Schaukelspiel der Glieder, sofern es dauernde Zustandsveränderung beabsichtigt (W. 171—173).

Ein in jeder Hinsicht zweckloses Leben muß vernünftigerweise aufgegeben werden; d. h. der Selbstmord ist die logische Konsequenz des teleologischen Pessimismus. Ob diese Konsequenz tatsächlich gezogen wird, oder ob der blinde Wille zum Leben als Selbsterhaltungstrieb in Verbindung mit andern noch ungebrochenen Instinkten stark genug ist, sie im besonderen Falle zu verhindern, ist theoretisch unerheblich; denn es sind dann jedenfalls irrationelle Faktoren, die der Verwirklichung der rationellen Konsequenz im Wege stehen. Wenn nun der Mensch inkonsequent genug ist, ein als völlig zwecklos erkanntes Leben trotzdem fortzusetzen, so muß ihm der Inhalt desselben schlechthin gleichgültig werden, da nichts vor seinem Gegenteil einen teleologischen Vorzug hat. Die Folge ist also praktischer Indifferentismus; selbst Leben und Tod erscheinen als gleichgültig und darum fehlt das rechte Motiv, sein Leben abzuschneiden, weil auch diese Änderung keine Wertänderung in teleologischer Hinsicht darstellt (B. 608 bis 611). Gibt der Mensch sich seiner natürlichen Trägheit hin, so versinkt er in Qietismus; wenn ihn aber die Laune ankommt, zu handeln, so gibt es kein Motiv, das ihn daran hindern könnte.

Da keine Veränderung einen Vorzug vor der andern oder vor der Nichtänderung hat, so gibt es auch nichts, was der Mensch sich aus irgendeinem Grunde versagen müßte, wenn eine irrationelle Laune ihn dazu treibt. Die absolute Libertinage ist durch den teleologischen Pessimismus gewährleistet. Freilich können es nur noch unvernünftige Impulse sein, die den Menschen bestimmen, dies oder das zu tun; aber es gibt keine vernünftigen Gegengründe, wenn er solche Impulse hat. Die absolute Souveränität des Eigen-

willens kann durch keinerlei Rücksichten mehr in Schranken gelegt werden, die nur in einer Weltanschauung des teleologischen Optimismus Platz finden. Der praktische Indifferentismus und die Libertinage der souveränen Willkür machen aus dem Menschen durch Abstreifung aller Menschlichkeit und instinktiv menschlichen Rücksichten einen Unmenschen, der sich notwendig als Übermensch vorkommen muß, weil er seinen Standpunkt für einen solchen hält, der dem der übrigen Menschen an Wahrheit überlegen ist (St. 48—53, 75—77). Dieser Standpunkt sieht dann in seinem Ergebnis dem des Zynismus sehr ähnlich, der sich den negativen Zweck gesetzt hat, die Unlust des irdischen Lebens von sich abzuwehren, dabei aber natürlich das Leben seines ganzen Inhalts entleert hat und doch nicht zu der Konsequenz durchgedrungen ist, mit dem Inhalt des Lebens auch seine Form wegzuwerfen (B. 46—48).

Der Quietismus kann auch da bestehen, wo der teleologische Pessimismus sich auf die Phänomenalität beschränkt, wo aber das Individuum an einem transzendenten teleologischen Optimismus festhält und glaubt, durch bloße Abkehr von der Betätigung und von der Teilnahme am Scheingetriebe, d. h. durch individuelle Willensverneinung dem Scheine und seiner Unruhe entrückt zu werden und in den ungetrübten Frieden des Seins einzugehen. Dieser negative transzendente individual-eudämonistische Zweck ist freilich ebenso illusorisch, wie das Mittel, durch das er erreicht werden soll (B. 48—53; U. II, 398—400, 524); daß er nebenbei schon wegen seiner Unsittlichkeit verworfen werden muß, gilt nur für einen Standpunkt, der von ihm abweicht und schon in dieser phänomenalen Welt einen positiven Zweckmäßigkeitswert anerkennt (P. 182—183; Fr. 30—31, 32). Der praktische Indifferentismus kann bei dieser quietistischen Universalwillensverneinung nur insoweit festgehalten werden, daß es für gleichgültig erklärt wird, was man tut und wie man handelt, wenn man einmal handelt; dagegen ist das Tun als solches das Schlechte, Unzweckmäßige, das Nichttun aber das Gute, weil Zweckmäßige, verdient also vor jenem den Vorzug. Eine Ausnahme von der Gleichgültigkeit dessen, was man tut, bildet nur die Askese, nicht als Bußübung, sondern als Schwächung des Leibes und Abtötung des Willens zum Leben (R. I, 296—301). Die Unlust des Lebens sinkt vor ihrer Scheinhaftigkeit ins Nichts zurück; darum ist der phänomenale Unlustüberschuß für diesen Standpunkt des Akosmismus etwas selbst Indifferentes, das nur propädeutisch und gegen

Rückfälligkeit verwertet wird. Das Entscheidende ist der teleologische Pessimismus innerhalb der nichtigen Scheinwelt, die damit als ein teleologisch Nichtseinsollendes verurteilt ist und dem wahrhaft Seienden Platz zu machen hat (R. I, 301—302).

Im Gegensatz zu diesen traurigen praktischen Folgen des teleologischen Pessimismus sind diejenigen des teleologischen Optimismus nur günstig und erfreulich. Der Glaube an Zwecke und ihre Erreichbarkeit gibt dem Leben erst Inhalt und Wert, zeigt dem Willen, zu welchen Zielen er sich zu betätigen habe, spornt die Energie und Tatkraft durch die Hoffnung auf die Realisierung der geweckten Wünsche, läßt im Hinblick auf die Annäherung an das Ziel Mühe und Arbeit gering schätzen, verleiht Frische und Freudigkeit im Wirken und macht, daß das Herz fröhlich sei in seiner Arbeit, was nun einmal des Menschen bestes Teil ist (Pred. Sal. 3, 22). Bleibt nur der teleologische Optimismus ungebrochen, so wird auch durch Hindernisse, die sich der Verwirklichung des Zweckes in den Weg stellen, der frische Mut und Eifer des Wirkens und Schaffens nicht nur nicht gelähmt, sondern im Gegenteil noch mehr angefeuert und unter Umständen zur Begeisterung für die Sache, in deren Dienst man sich gestellt hat, gesteigert.

Ohne Zweifel ist es nicht gleichgültig für die praktische Rückwirkung, welcher Art die verfolgten Zwecke sind, ob in intellektueller, ästhetischer, sittlicher und religiöser Hinsicht erhaben oder niedrig, edel oder gemein, umfassend oder eng, allen oder wenigen zugute kommend. Der Grad der Frische und Freudigkeit, die sie verleihen, wird nach ihrem Inhalt verschieden sein, und nicht bloß der letzte Endzweck wird in dieser Hinsicht von Einfluß sein, sondern das ganze System von Mittelzwecken, das zu ihm als Durchgang dient, wird dabei mitsprechen. Am gemeinsten, unedelsten und kleinlichsten wird ein Zweck erscheinen, der nicht über den positiven irdischen Individualeudämonismus hinausreicht, nicht nur wenn er sinnlich, sondern auch wenn er geistig gefaßt wird; ein solcher Zweck wird wohl eifrige Geschäftigkeit und gröbere oder feinere Lüsternheit nach allerhand Genüssen, aber niemals Begeisterung und Enthusiasmus erwecken können. Der Zweck muß über das Einzelich hinausreichen, um nicht gemein, und über den positiven Eudämonismus hinausgehen, um erhaben und vornehm zu sein. Deshalb ist es erst der Glaube an eine objektive universelle Teleologie in dem Weltprozeß, die dem Menschen nicht bloß Frische und Freudigkeit, sondern

auch Zuversicht, Erholung, Adel und Weihe in seinem Wirken verleiht und der Menschheit ein ständiges begeisterungsfähiges Ziel setzt, das von dem Wechsel der Generationen und Geburt und Tod der Individuen unberührt bleibt.

Ein teleologischer Skeptizismus, der eine objektive teleologische Weltordnung in Frage stellt, läßt, wenn er nicht zum teleologischen Pessimismus werden will, keine andere Zwecksetzung als eine subjektiv-individuelle übrig, die immer in einen engen Gesichtskreis eingeschränkt und auf ein niedriges Niveau gebannt bleibt.

Durch die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen hingegen ist glücklicherweise die denkbar günstigste praktische Rückwirkung sichergestellt. Denn schon das System der Mittelzwecke geht über die individuelle und die positiv eudämonistische Zwecksetzung hinaus und besteht in der intellektuellen, ästhetischen, sittlichen, religiösen und sonstigen kulturellen Entwickelung; der Endzweck aber ist ebenfalls kein positiv eudämonistischer und separatistischer, sondern ein negativer universeller, der nur unter dem Gesichtspunkt des einen Attributs als eudämonistisch-negativer, unter dem des andern Attributs als logisch-negativer, unter dem des absoluten Subjekts oder der Substanz als beides in einem sich darstellt.

2. Die Folgen aus dem Lustwert.

a) Die Folgen aus positivem und neutralem Lustwert.

Der Glaube, daß unter leidlich günstigen äußeren Umständen mit einiger Lebensklugheit ein Lustüberschuß im Leben zu erreichen sei, erscheint als die natürliche Erwartung des in den instinktiven Illusionen noch völlig befangenen Menschen. Wenn er ein Irrtum ist, so gilt er doch, weil er ein so natürlicher Irrtum ist, auch als ein harmloser Irrtum; vielen erscheint er sogar als ein so wertvoller Glaube, daß sie ihn nicht missen möchten, und denjenigen, der ihn kritisch aufzulösen wagt, als Feind der Menschheit anklagen. Andre wieder betrachten ihn als Ausdruck einer gradezu ruchlosen Gesinnung. Man wird das letztere nicht billigen können, aber doch so viel Richtiges in dieser Übertreibung sehen, daß dieser Glaube keineswegs so harmlos ist, wie er scheint, daß er vielmehr schwere Gefahren in sich birgt, und daß er trotz seines natürlichen Ursprungs aus den

illusorischen Instinkten (vgl. oben S. 65) doch ein zur Überwindung bestimmter Irrtum ist, der auch tatsächlich im Fortschritt des Kulturprozesses mehr und mehr überwunden werden wird.

Nicht einmal in eudämonologischer Hinsicht wirkt dieser Glaube günstig. Denn er bestärkt in den Illusionen, in denen trotz ihres Zweckmäßigkeitswertes die größten Gefahren für den Frieden und das Glück des Menschen schlummern. Je fester der Mensch an die Erreichbarkeit der Glückseligkeit glaubt, desto eifriger wird er diesem Ziele nachjagen und desto weiter wird er sich von der wirklich erreichbaren relativ günstigsten Gefühlslage entfernen, denn desto mehr Angriffspunkte bietet sein Gebäude dem Schicksal, und desto schwerer werden ihn die unvermeidlichen Enttäuschungen treffen.

Der eudämonologische Optimismus richtet das ganze Dichten und Trachten des Menschen auf die Mehrung seiner Glückseligkeit und läßt alle sonstigen Strebensziele vor seinen Augen verblassen. Er macht ihn dadurch anspruchsvoll und nach allen etwaigen Erfolgen und Glücksfällen nur immer anspruchsvoller, entfernt ihn also von der Anspruchslosigkeit, Genügsamkeit und Selbstbescheidung, welche die beste Grundlage der Zufriedenheit ist. Der eudämonologische Optimismus läßt alle erzielten Befriedigungen nur mit dem Maße der beanspruchten Glückseligkeit messen, dem gegenüber sie freilich nur als dürftige Abschlagszahlungen gelten können. Der Genuß des Optimisten verliert die Hälfte seiner Lust durch den Hinblick auf das ersehnte und erwartete Mehr, oder er tut selbst im günstigsten Falle grade nur der hochgespannten Erwartung genug. Freudige Überraschungen können ihm viel seltener und schwerer aufstoßen, und der den Genuß hebende Kontrast mit der ungünstigen Erwartung fehlt. Der Optimist hat keinen Anlaß zur Dankbarkeit gegen die Menschen, die ihm zur Freude verholfen haben, oder gegen das Schicksal, das sie ihm vergönnt hat; denn er glaubt ja nur seinen legitimen Rechtsanspruch auf Glückseligkeit dadurch erfüllt und selbst diesen nur teilweise.

Solange ein mit angeborener Eukolie ausgerüstetes Individuum unter ausnahmsweise günstigen äußeren Verhältnissen lebt (Pl. 301—302, Anm.), so lange mag seine Illusionsfähigkeit vorhalten und ihn instandsetzen, über die neueste Enttäuschung durch das Schwelgen in den neuen, ihn nun ganz in Anspruch nehmenden Illusionen hinwegzukommen. Aber Erfahrung und

Alter lassen dieses Taumeln von Dusel zu Dusel nicht ewig andauern, und jeden erreicht früher oder später das Schicksal mit ernstem Leid, das ihn aus seinem Gleichgewicht verrückt und erschüttert. Dann steht der Optimist dem Schmerz einer solchen Situation fassungslos und unvorbereitet gegenüber und wird doppelt schwer von ihm betroffen, weil er sich durch den Kontrast mit der erwarteten Glückseligkeit doppelt düster abhebt. Grade die Optimisten sind es deshalb, die dem Situationsschmerz fast wehrlos verfallen. Da aber nach dem Sprichwort ein Unglück selten allein kommt, so finden sie gar leicht, daß sie persönlich besonders hartnäckig und grausam von Unglück und Mißgeschick verfolgt seien, und deshalb sind es wiederum die Optimisten, bei denen man am leichtesten den individuellen Lebensschmerz, das sentimentale Pechvogelbewußtsein ausgebildet findet (P. 186—187). Gar leicht schlägt dann auch unter dem Einfluß eines solchen Eigenschmerzes der eudämonologische Optimismus in sentimentalen Weltschmerz um, der in seiner unfruchtbaren Wehleidigkeit völlig entmannend wirkt und dabei doch niemals aufhört, das liebe Ich als Zentrum und Herz der Welt anzusehen und zu beklagen (P. 188; Pl. 100—107).

Wer bisher in den Glückseligkeitswahn eingewiegt und eingelullt ist, der ist dadurch in solchem Maß verweichlicht gegen das Leid und gegen den Gedanken, ernste, schwere und dauernde Leiden tragen zu sollen, daß er nicht nur dem hereinbrechenden Leide selbst, sondern schon der Ankündigung desselben fassungslos gegenübersteht und sich verzagend in ohnmächtiger Schwäche windet. Nicht nur die Menschen, die ihm pflichtmäßig oder aus der Unvollkommenheit der menschlichen Natur heraus Leiden auferlegen, haßt er als ungerechte, grausame Verfolger, sondern auch denjenigen, der ihm die Unvermeidlichkeit des Leides, und zwar eines überwiegenden Leides im Laufe des Lebens ankündigt, um ihm zur besseren Vorbereitung und Stählung gegen das Unausweichliche Frist und Anlaß zu geben, haßt er als seinen ärgsten Feind und Störer seines glücklichen Wahnes. Daher stammt die Wut der Optimisten gegen die Vertreter einer der ihrigen entgegengesetzten Ansicht, die sie ächten und hetzen möchten, während es doch nur die in ihrem eigenen Irrtum wurzelnde Schwäche ist, welche sie so unfähig macht, den Anblick der Wahrheit kaltblütig und würdig zu ertragen (Tb. 123—124, 125, 127, 140). Da nun auf die Dauer der optimistische Wahn doch nicht festzuhalten ist, so scheint es äußerst gefährlich, ihn

künstlich zu konservieren, weil man die so verbildeten Menschen dann wehrlos der Krisis preisgibt, die mit der aufgehenden Erkenntnis vom Unlustüberschuß des Lebens notwendig über sie hereinbrechen muß (P. 170—171, 203—204). Wenn der Optimist von einem großen, tiefen Schmerz betroffen wird, oder geduldig eine ungewohnte und beschwerliche Lage ertragen soll, so zeigt er sich leicht zu unvorbereitet, zu wenig abgehärtet und zu verweichlicht, um der Versuchung zum Selbstmord zu widerstehen. Da der eudämonologische Optimist die Berechtigung des Selbsterhaltungstriebes und der instinktiven Todesfurcht nur an der Hoffnung auf künftige Glückseligkeit bemessen kann, so verschwindet ihm mit dem letzten Schimmer dieser Hoffnung auch das letzte eudämonistische Gegenmotiv gegen den Selbstmord. Die sittlichen und religiösen Gegenmotive, die dann allein noch übrig bleiben, hängen von der Kräftigkeit des sittlichen und religiösen Bewußtseins ab, und diese wiederum wird durch nichts so sehr untergraben als durch den eudämonologischen Optimismus (P. 229—230).

Der eudämonologische Optimismus ist aber auch das größte Hindernis des Kulturfortschrittes, soweit nicht nützliche Illusionen dafür sorgen, daß der nur mit Unlustmehrung zu erkaufende Kulturfortschritt fälschlich für eine Mehrung der Lust gehalten wird. Ist einmal die Glückseligkeit als etwas dem Menschen Erreichbares anerkannt, dann kann man auch gar nicht die Menschen hindern, alle ihr Teil an der Glückseligkeit zu verlangen; das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl ist dann das allein mögliche Prinzip für alle staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen. Grade dieses Prinzip führt aber notwendig durch die Demokratie und den Kommunismus hindurch zur allgemeinen Barbarei zurück (B. 499—513). Aller Fortschritt auf dem Wege der Kulturentwickelung fordert Opfer am Behagen des Einzelnen, die sich nicht etwa in gesteigerter Lust Einzelner wieder kompensieren; zu solchen Opfern kann aber der eudämonologische Optimismus ohne Selbstwiderspruch nicht seine Zustimmung geben. Die große Masse wird die Lust vorzugsweise nur in ihrer sinnlichen Gestalt zu würdigen wissen, wenn auch die Geistesaristokratie einem geistig verfeinerten Epikureismus huldigen mag; infolgedessen wird auch der soziale Eudämonismus in seiner Anwendung auf die Massen immer zu einem groben praktischen Sensualismus führen.

Schlimmer fast als alle bisher angeführten Folgen dürfte die sein, daß der eudämonologische Optimismus die tragische, komi-

sche und tragikomische Weltanschauung, die Sittlichkeit und Religiosität nur im Widerspruche mit sich selbst aufkommen läßt (vgl. oben S. 107—116). Solange die Glückseligkeit dem Menschen als erreichbares Ziel vorschwebt, muß ihm der tragische Held als der größte Narr, die komische Selbstauflösung als Weltcharakter im großen unmöglich erscheinen. Der eudämonologische Optimismus setzt die Jagd nach dem Glücke auf den Thron der Welt und läßt im Vergleich zu ihr im normalen Gehirn des natürlichen Menschen kein anderes Interesse aufkommen. Die echte Sittlichkeit und Religiosität hat neben ihr keinen Platz, sondern nur die Pseudomoral der weitblickend ihren Vorteil berechnenden Lebensklugheit und die Pseudoreligion einer noch weiter blickenden transzendenten Lohnsucht. Unter normalen staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen mag der eudämonologische Optimist es zu einer gewissen Legalität des Handelns, Respektabilität des Rufes und kirchlicher Frömmigkeit bringen; aber im Grunde seines Herzens bleibt er ein unsittlicher und irreligiöser, gemeiner Egoist, der von Glück sagen kann, wenn er zu sehr in seinem verkehrten Vorstellungskreise befangen ist, um von seiner eigenen Erbärmlichkeit etwas zu merken. Aber wenn die Welt aus den Fugen ist, dann werden solche Optimisten und Eudämonisten skrupellos zu kleinen und großen Verbrechern, Millionendieben und Blutsaugern, Tyrannen und Völkergeißeln, weil sie ihre Glückseligkeit suchen, so gut sie es eben können (B. 33—34, 35).

In der heutigen Sozialdemokratie, die nichts weiter will, als den Wahn von der Glückseligkeit auf Erden in rücksichtsloser Konsequenz für die Masse verwirklichen, sehen wir alle üblen Folgen des eudämonologischen Optimismus wie in einer Musterkarte vereinigt: übertrieben gesteigerte Ansprüche, unstillbare Unzufriedenheit, Undankbarkeit, grimmige Gehässigkeit gegen jeden, der ihrem Wahne pflichtmäßig entgegentritt und die Ausführung ihrer Pläne zu hindern genötigt ist, Fassungslosigkeit gegen das unvermeidliche Leid des Lebens, ohnmächtige Wut gegen eine Lehre, welche die Unentrinnbarkeit des Leides verkündet, Mangel an Opferwilligkeit für alle höheren Aufgaben, die nicht der Mehrung des Massenbehagens dienen, groben Sensualismus in der Auffassung der Glückseligkeit, Verständnislosigkeit gegen alle höhere Kunst, die sie nicht in tendenziöser Weise durch stoffliche Reize kitzelt, prinzipielle Auflehnung gegen alle Sittlichkeit, Auflösung aller Individualitäten höherer Ordnung in einen Urbrei isolierter

Einzelindividuen, die nur auf ihren Egoismus gestellt sind und sich nur aus Egoismus zu Wirtschaftsgemeinschaften zusammentun, Vernichtung aller Gemütsbeziehungen, die aus der Ehe, der Familie und dem Verhältnis zum Vaterland entspringen, vollständige Verweltlichung und Materialisierung des Lebens, Verachtung und Verhöhnung der Religiosität.

Die Sozialdemokratie hat nur die achtungswerte Konsequenz und den rücksichtslosen Mut, offen auszusprechen, was die bürgerliche Respektabilität und der mit ihr verknüpfte Cant schamhaft zu verbergen bemüht sind, und darum ist sie ein unschätzbarer Faktor unseres öffentlichen Lebens, um denen die Augen zu öffnen, die noch nicht in unheilbarer Verblendung befangen sind. Der eudämonologische Optimismus ist an sich nicht ruchlos, aber er muß notwendig überall da in ruchlose Folgen ausmünden, wo er sich unbeirrt von instinktiven inneren und heteronomen äußeren Rücksichten bis in seine letzten Konsequenzen ausleben kann. Die Sozialdemokratie zeigt den eudämonologischen Optimismus auch darum in so besonders unerfreulicher Gestalt, weil sie bereits zum Situationsschmerz durchgedrungen ist und mit diesem einen bornierten Entrüstungspessimismus verbindet. Sie bildet sich ein, ihren Unlustüberschuß durch Änderung der sozialen Einrichtungen loswerden zu können und entrüstet sich über diejenigen, welche sich ihren Änderungsvorschlägen widersetzen als über moralisch schlechte Menschen (Pl. 6, 303—304). Ihre Stellung zu Sittlichkeit und Religion ist kein Anlauf zu neuen Entwickelungsstufen, sondern ein Produkt der Rückbildung, des Verfalls und der Auflösung (Pl. 300—303).

Wenn der Lustwert der Welt gleich Null ist, d. h. wenn der kompensatorisch gleichschwebende Indifferentismus recht hat, und jede Unlust durch eine Lust, jede Lust durch eine Unlust aufgewogen wird, so wird die praktische Folge von der des Optimismus nicht wesentlich verschieden sein, solange angenommen wird, daß die sich kompensierenden Gefühle sich auf verschiedene Individuen verteilen können. Ich kann dann immer noch für mich die Glückseligkeit erreichen, wenn auch nur auf Kosten des Unglücks andrer, ähnlich wie bei einem Spiel um Geld in einer geschlossenen Gesellschaft jeder nur mitspielt, weil er auf Kosten seiner guten Freunde zu gewinnen hofft. Es kommt dann nur darauf an, daß ich klug, geschickt, mutig, tüchtig und rücksichtslos genug bin, um im Kampfe aller um die Glückseligkeit die andern um ihr Teil zu verkürzen. Der Sittlichkeit ist

dies natürlich noch weniger günstig, als wenn es mir möglich ist, die Glückseligkeit zu erjagen, ohne die der andern zu schädigen; aber der natürliche Mensch wird sich auch darüber hinwegsetzen und sich unbekümmert um die Unlust der Kompensationssubjekte möglichst viel Lust erjagen, wobei er dann durch Gewöhnung immer rücksichtsloser und brutaler wird.

Nur dann, wenn jede Unlust in demselben Individualsubjekt durch eine Lust kompensiert wird, tritt ein anderes Verhältnis ein. Dann ist es ganz gleichgültig, welche Lust ich erringe, da ich sie doch früher oder später mit gleich großer Unlust aufwiegen muß; ja, es ist sogar gleichgültig, ob ich eine mir drohende Unlust abwehre oder geduldig ertrage. Denn im ersteren Falle werde ich ohne mein Zutun durch eine äquivalente Lust früher oder später schadlos gehalten, die mir im letzteren Falle entgeht. Ebenso gleichgültig ist es aber auch, ob ich einem anderen wohl oder wehe tue, da durch den gesetzmäßigen nachfolgenden Ausgleich doch in beiden Fällen die Bilanz wiederhergestellt wird. Demnach kann ich durch all' mein Handeln und Unterlassen sowohl in mir selbst als auch in andern wohl zeitweilige Schwankungen um den Nullpunkt herbeiführen, aber nicht hindern, daß Hebung und Senkung, Senkung und Hebung sich schon in jedem einzelnen Individuum ausgleichen. Dann ist der Erfolg all meines Handelns kein anderer als der des Nichthandelns, und was ich auch tun mag, das Ergebnis ist schließlich immer dasselbe. Dieser Standpunkt kann deshalb nur zum praktischen Indifferentismus führen, dem dann das ganze Gefolge von Quietismus, Libertinage, souveräner Willkür, Selbstmord usw. anhängt, wie wir dies oben (S. 165—167) beim teleologischen Pessimismus gesehen haben. Eine Welteinrichtung, wie der kompensatorische Indifferentismus sie annimmt, hebt eben jede Möglichkeit der Motivation auf und läßt nur das Aufgeben des Lebens als rationell erscheinen, neben ihm aber die irrationelle Laune der sinnlosen Willkür bestehen.

Etwas weniger ungünstig stellt sich die Folge aus dem eudämonologischen Skeptizismus dar. Hier muß einerseits die subjektive Vermutung für die mangelnde Erkenntnis eintreten, andrerseits wird die eukolische und dyskolische Naturanlage und das Temperament für das Individuum bestimmend werden, sich so zu benehmen, als ob die Präsumtion für die Positivität oder Negativität des Lustwerts der Welt bestände. Der Skeptizismus räumt eben dadurch, daß er, theoretisch und objektiv genommen, alles

in der Schwebe läßt, in bezug auf das praktische Verhalten der grundlosen subjektiven Willkür den breitesten Spielraum ein; ob dieser dann vernünftig oder unvernünftig, zum Guten oder Schlimmen benutzt wird, hängt von den Zufälligkeiten der individuellen Veranlagung ab. Er hindert nicht grade die Betätigung guter Instinkte, trägt aber auch nichts zu ihrer Förderung bei, sondern untergräbt sie langsam aber sicher durch den Zweifel an der Erreichbarkeit ihrer vermeintlichen Ziele (eigenen und fremden Wohls). Er hindert aber noch weniger die Betätigung der schlechtesten Neigungen; diese kann er nicht untergraben, weil sie gar nicht auf rationeller Begründung und auf der Richtigkeit objektiver Voraussetzungen fußen.

b) Die Folgen aus negativem Lustwert.

Der superlative Pessimismus, der behauptet, daß die Unlust in der Welt ein Maximum und die Lust ein Minimum sei, oder daß die Welt in eudämonologischer Hinsicht die schlechteste noch eben bestandfähige, mithin von allen möglichen Welten die schlechteste sei, dieser superlative Pessimismus mutet der Stärke und Standhaftigkeit des menschlichen Geistes mehr zu, als er ertragen kann. Der Mensch ist ein schwaches Geschöpf, seine Widerstandskraft gegen das Elend und seine Tragfähigkeit für die Last des Leidens hat ihre Grenze; wird diese überschritten, so bricht er zusammen, wie ein überbürdetes Kamel und bleibt zermalmt, gelähmt oder mindestens handlungsunfähig unter der ihn einklemmenden Last liegen. In solcher Lage kann man ihm nicht zumuten, daß er noch an andere denken, oder daß er seine Bestimmung durch Handeln und aktive Beteiligung am Weltprozeß erfüllen solle. Das Höchste, was man da noch von ihm erwarten kann, ist, daß er das Handeln aufgibt und in völligen Quietismus versinkt, wenn nicht krampfhafte, gleichsam reflektorische Zuckungen der Gliedmaßen doch noch diesen Zustand des Nichttuns stören. Ist der Unlustüberschuß weltgesetzlich als Maximum normiert, so nutzt freilich kein Zappeln und Strampeln etwas dazu, ihn auch nur um eines Haares Breite unter diese Maximalgrenze hinabzudrücken. Auch hier muß ein dumpfer Indifferentismus und rationellerweise der Selbstmord das Ende sein, um wenigstens dem Bewußtsein des Elends eine Unterbrechung zu verschaffen und es auf ein noch unermüdetes hinüberzuwälzen, das es eher ertragen kann.

Diese Konsequenzen kann der superlative Pessimismus nur

durch abergläubische transzendente Vorstellungen abschneiden, die ihm die Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung, das Nichtmehrwiedergeborenwerden bei geduldigem Ausharren im Quietismus vorspiegeln. Gibt man ihm diese Voraussetzung zu, so kann sogar die Maximation des Unlustüberschusses in der Welt als teleologisches Mittel zu dem Zwecke gelten, die Universalwillensverneinung durch möglichst rasche und möglichst gründliche Verleidung des Lebens herbeizuführen. Dann folgt aber weiter, daß man im Sinne dieses Weltzwecks handelt, wenn man so vielen Individuen, als man erreichen kann, die transzendente Wohltat erweist, ihre Erlösung durch möglichst martervolle künstliche Verschärfung ihres natürlichen Lebensleids zu beschleunigen, d. h. so viel Menschen als möglich so raffiniert wie möglich zu schinden und zu quälen (B. 51—53). Wem diese Konsequenz, die nur eine logisch unausweichliche Ausdehnung der Askese über das eigene Ich hinaus darstellt, absurd erscheint, der muß anerkennen, daß durch diese absurde Konsequenz auch jener metaphysische Rechtfertigungsversuch des superlativen Pessimismus ad absurdum geführt ist.

Ganz anders liegt die Sache bei dem komparativen Pessimismus oder Pejorismus. Der superlative Pessimismus, der seine Behauptung des Unlustmaximums metaphysisch deduziert, muß auch dogmatisch behaupten, daß eigentlich, d. h. aus rationellem Gesichtspunkt, dieses Unlustmaximum unerträglich sei, und daß es nur inkonsequenterweise aus Feigheit vor dem Selbstmord oder aus sonstigen irrationellen Antrieben ertragen werde. Der Pejorismus dagegen, der nur das Vorhandensein irgendwelchen Unlustüberschusses psychologisch, ethisch usw. deduzieren kann, aber die Bestimmung seines Maßes lediglich aus der Erfahrung induziert, kann auch die Frage, ob oder bis zu welcher Grenze der individuelle Unlustüberschuß erträglich sei, nur auf Grund der Erfahrung beantworten. Diese lehrt nun, daß die Tragfähigkeit des Menschen für seine Bürde im Durchschnitt mehr als ausreichend ist, und daß es keine in der Erfahrung vorkommende Schmerzgröße gibt, von der man sagen könnte, daß sie für den Durchschnittsmenschen schlechthin unerträglich sei und ihn mit Notwendigkeit zum Selbstmord treiben müsse. Die Erfahrung lehrt ferner, daß es nur eine ganz geringe Zahl von Individuen ist, die dem Leid des Lebens durch Selbstmord entfliehen, daß grade die Selbstmörder oft aus recht nichtigen Anlässen zu ihrem Entschluß gelangen, und daß sich bei

genauerer Prüfung die meisten von ihnen als neuropathische Individuen ausweisen. Ob jemals ein psychisch normaler und völlig gesunder Mensch Selbstmord verübt hat, ist wenigstens bis jetzt nicht nachzuweisen, wenn man auch die Möglichkeit zugeben muß.

Ob die ererbte oder erworbene neuropathische Disposition zu Irrsinn, Verbrechen oder Selbstmord führt, hängt von zufälligen inneren und äußeren Nebenbedingungen ab (P. 210, 212 bis 213, 217). Manchmal ist diese Disposition individuell erworben, meistens ererbt, nicht selten nach folgendem Schema: erste Generation Trunksucht, zweite neuropathische Erscheinungen (Neurasthenie, Epilepsie, Veitstanz, Neuralgien usw.), dritte Verbrechen, Irrsinn oder Selbstmord, vierte Generation Unfruchtbarkeit und Aussterben des Geschlechts. Naturphilosophisch betrachtet ist der Selbstmord eine der peinlichen mechanischen Selbstregulationen des Naturprozesses, nämlich die Selbstausscheidung des Unangepaßten (P. 217—219). Die Häufigkeit der Selbstmorde wächst mit der Zunahme der neuropathischen Disposition, mit der gesteigerten Sensibilität gegen körperliche Schmerzen und Beschwerden, mit der wachsenden Empfindlichkeit gegen geistige Leiden und mit der zunehmenden Wirksamkeit abstrakter Motive und verständiger Reflexionen. Alle diese Faktoren werden aber verstärkt durch Steigerung der Kultur im allgemeinen und der intellektuellen Bildung im besonderen; deshalb muß alles, was zur Steigerung der Kultur und Bildung beiträgt, auch zur Vermehrung der Selbstmordfrequenz beitragen (P. 206, 209, 237—238). Je intensiver der Kulturprozeß wird, desto intensiver tritt eben leider auch die natürliche Selbstelimination des Unangepaßten in Wirksamkeit.

Außer der instinktiven Todesfurcht und dem Selbsterhaltungstriebe wirken als wichtigste Gegenmotive gegen den Selbstmord das Gefühl der Verpflichtung gegen die Angehörigen und gegen die Menschheit; deshalb ist Selbstmord seltener bei solchen, die Familie haben, als bei Ledigen, Geschiedenen und kinderlos Verwitweten, seltener bei Leuten, die in einem sie ausfüllenden Berufe leben, als bei Beruflosen. Diese Motive werden jedoch unwirksam, wenn die Leistungsfähigkeit vom Leide so gebrochen ist, daß der Mensch weder seinen Angehörigen noch seinen Berufsinteressen mehr dienen kann und die Gewißheit besitzt, daß er es auch künftig nicht mehr können wird. Dann bleibt nur noch das Motiv übrig, der Umgebung durch ein edles Dulder-

tum ein sittlich erhebendes und erziehliches Beispiel zu gewähren (P. 352). Wenn es aber an einer hierfür empfänglichen Umgebung fehlt, oder wenn die Einbuße, die die Leistungsfähigkeit der Angehörigen durch das weitere Leiden des Dulders erfährt, erheblich schwerer wiegt als der sittliche Gewinn, den sie aus dem Vorbild schöpfen kann, dann wird es allerdings schwer, sittliche Gründe anzugeben, aus denen die Unterlassung des Selbstmordes eine Pflicht gegen andere oder eine indirekte Pflicht gegen sich selbst sein sollte (P. 227—228). Das sind aber ganz ausnahmsweise vorkommende Verhältnisse; in den allermeisten Fällen kann der Leidende, selbst wenn ihm die Hoffnung nicht mehr offen steht, doch noch so viel sittlich leisten, daß es als eine Pflichtverletzung verurteilt werden muß, wenn er sich diesen Leistungen vorzeitig entzieht. Oft genug aber wird auch in vorher gesunden Individuen durch schwere unheilbare Krankheit eine dem Selbstmord günstige neuropathische Disposition erzeugt.

Wenn wir oben sahen, daß der eudämonologische Optimismus schlaff, weichlich und fassungslos dem hereinbrechenden Leide gegenüber macht und die sittlichen Instinkte und Grundsätze untergräbt, so stählt und härtet der Pejorismus vielmehr gegen das Leid ab (P. 192) und stärkt zugleich die sittlichen Triebfedern. Wer sich von vornherein mit dem Gedanken vertraut macht, daß er kein Recht auf Glück hat, daß er nicht dazu geboren ist, glücklich zu sein, sondern dazu, zu leiden, der wird auch mit dem Leide vertraut und verliert die Furcht vor diesem Gegner, wie der Soldat, der schon manche Schlacht mitgekämpft hat, durch Gewöhnung die Angst des Rekruten vor der Gefahr abstreift. Ein solcher Pejorist wird auch da noch auf seinem Posten geduldig ausharren, wo der Optimist unter sonst gleichen inneren und äußeren Umständen längst die Flinte ins Korn geworfen und sich feige zur Flucht gewandt hätte. Der Pejorist wird jedenfalls das Leid des Lebens geduldiger tragen als der Optimist, und wenn überhaupt, so doch später als dieser, zu einem verzweifelten Entschlusse sich hinreißen lassen.

Bei dem Leid hat man zwei Arten zu unterscheiden, das abstellbare und das unabstellbare, die ein verschiedenes Verhalten des Menschen erforderlich machen. Das abstellbare Leid hilft die Intelligenz der Menschheit entwickeln, indem es sie auf Mittel zur Abstellung oder Linderung zu sinnen veranlaßt (P. 327); denn die Leidüberwindung ist ein stärkeres Motiv als die Lusterlangung. Ferner steigert das abstellbare Leid das Mitgefühl, da der Mensch

im allgemeinen auch von dem Leide anderer stärker zur Abhilfe angeregt wird, als von dem Wunsch, ihnen Freude zu bereiten (Pl. 271—273). Der Kampf gegen das abstellbare Leid behufs seiner Eindämmung ist die eine große Aufgabe, welche durch die pejoristische Einsicht nicht nur dem Einzelnen, sondern der ganzen Menschheit gestellt ist (P. 179); denn offenbar wird die solidarische Arbeit aller zur Unterwerfung der Natur und zum Ausbau der sozialethischen Institutionen auch in dieser Hinsicht mehr leisten können als die zerstreuten Bemühungen der Einzelnen (P. 354, 193; Tb. 130—135).

Aber der Pejorismus lehrt auch, daß das abstellbare Leid nicht das schlimmste ist, daß jedem abgeschlagenen Haupt der Hydra zehn neue nachwachsen, und daß das Leid wohl seine Gestalt wechselt, aber nicht verschwindet (P. 189—191, 252). Die natürlichen Quellen des Übels mögen noch so sehr verstopft werden, so tun sich dafür desto mehr gesellschaftliche auf, und wenn es gelänge, alle äußeren Anlässe des Leides zu beseitigen, so würden doch die inneren bestehen bleiben, und der Mensch würde erkennen, daß der Unlustüberschuß des Lebens ihm letzten Endes aus seiner eigenen psychischen Veranlagung quillt (U. II, 386). Die verständige Ergebung in das unabstellbare Leid beseitigt eine Menge unnützer Sorgen um künftiges und unfruchtbarer intellektueller Reue um vergangenes Leid, Ungeduld, Mißmut und Verbitterung (P. 331, 333, 334).

Die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Unlustüberschusses hebt keineswegs die Betätigung zur Abstellung und Linderung des abstellbaren Leides auf; denn nicht alle haben schon diese Einsicht, daß das Leid letzten Endes aus inneren Quellen stammt, und wer sie in abstracto errungen hat, ist doch stets in Gefahr, sie in concreto wieder einzubüßen. Es kommt aber alles darauf an, daß diese Einsicht Allgemeingut der Menschheit werde und ihr stets lebendig erhalten bleibe; dies geschieht aber eben dadurch, daß nach und nach die natürlichen und die sozialen Übel mehr und mehr abgestellt werden und damit die Projektion der inneren Unlustquellen nach außen unmöglich gemacht wird (P. 372). Wenn die Menschen erst die Überzeugung in Fleisch und Blut aufgenommen haben, daß das Leid in irgend welcher Gestalt ebenso unentrinnbar ist wie der Tod, dann werden sie auch dem unabstellbaren Leide gegenüber so leben lernen, als ob es kein Leid gäbe, wie sie ja auch dem unentrinnbaren Tode gegenüber so leben, als ob es keinen Tod gäbe (P. 373). Solange

es aber zweifelhaft ist, ob und inwieweit eine Unlust aus einem abstellbaren äußeren Übel entspringt, bleibt die Aufgabe bestehen, diese Quelle zu verstopfen.

Die Einsicht, daß das Leid aller Menschen gemeinsames Los ist, daß jeder, auch der scheinbar glücklichste, seinen Unlustüberschuß zu tragen hat, hebt über jede Bitterkeit hinweg, die daraus entspringt, daß man andre für glücklich und nur sich selbst für unglücklich hält (Tb. 128—129), und lehrt das Unvermeidliche mit Geduld und Würde tragen (P. 191). Die Erkenntnis, daß die Glückseligkeit durch keine Änderung der äußeren Umstände zu erreichen ist, daß aber der Seelenfrieden und die Herzensruhe von innen kommt, daß es weit mehr darauf ankommt, wie wir auf die Dinge reagieren, als darauf, wie die Dinge beschaffen sind, lehrt uns, wie viel weniger an einer Änderung der äußeren Umstände gelegen ist, als wir zu denken pflegen (P. 190). So ist der eudämonologische Pejorismus und die theoretische Überzeugung seiner Wahrheit das beste Heilmittel gegen Situationsschmerz, individuellen Lebensschmerz und sentimentalen Weltschmerz, die sämtlich nur aus dem Zusammenprallen des falschen Optimismus mit der ihm nicht entsprechenden Erfahrung entspringen (P. 160 bis 161, 175).

Aber nicht nur dadurch, daß er alles Sonderleid in das allgemeine Leid versenkt und von außen nach innen auf die wahre und tiefste Quelle des Leides hinweist, zeigt sich der eudämonologische Pejorismus günstig für die Minderung des Unlustüberschusses und die Hebung der Stimmung, sondern auch dadurch, daß er alle Freuden, die dem Menschen zuteil werden, durch den Kontrast mit der pessimistischen Erwartung voller genießen läßt (Tb. 129—130). Unter sonst gleichen Umständen gewährt der Pejorismus nicht nur die günstigste Position, um mit den Leiden des Lebens innerlich fertig zu werden, sondern auch, um seine Freuden demütiger und dankbarer auszukosten und sich durch sie zur weiteren Pflichterfüllung zu stärken und aufzufrischen (P. 358). Die Verbindung von angeborner Eukolie, günstiger äußerer Lebenslage (wozu weit mehr noch die Familie, der Freundeskreis und das Volks- und Staatsleben gehört, in das man hineingeboren ist, als die materielle Lage) und theoretischem Pejorismus ist ohne Zweifel die günstigste Konstellation, die sich denken läßt, um den Unlustüberschuß des Lebens auf ein Minimum herabzudrücken (Tb. 139).

Wer sich in diesem Sinne von dem eudämonologischen Pejo-

rismus hat durchdringen lassen, der betrachtet und durchschreitet das Leben mit ruhigem Gleichmut, mit gelassener Würde und mit stiller Heiterkeit des Gemüts (P. 332), mit einer Zufriedenheit, die aus weiser Resignation für sich selbst entstammt (P. 121—122), mit bescheidener anspruchsloser Zurückhaltung, die aus der Einsicht entspringt, daß es nicht der Mühe lohnt, sich um so wertlose Güter zu streiten und andere zurückzudrängen (Tb. 135—136). Treten dann sittliche Triebfedern in Kraft, dann wird die Pflichterfüllung zu einer solchen mit fröhlichem Herzen und wackerem Mute (P. 120—121). Infolgedessen macht der eudämonologische Pejorismus die Menschen nicht nur in sich so behaglich als möglich, sondern auch nach außen so liebenswürdig als bei ihrer charakterologischen Veranlagung möglich ist, während von dem eudämonologischen Optimismus das Gegenteil zu sagen war.

Noch bedeutungsvoller sind die günstigen Rückwirkungen des eudämonologischen Pejorismus auf die Sittlichkeit; der phänomenale Pejorismus wirkt raumschaffend für die Entfaltung der sittlichen Triebfedern, indem er die Torheit der egoistischen Jagd nach der Glückseligkeit erkennen lehrt und zur Selbstverleugnung erzieht (Fr. 106, 107; Pl. 271—272; B. 57). Indem aber das Leid und der Unlustüberschuß es ist, was sowohl zuerst die Erfahrungsgrundlage des Pejorismus, als auch den Inhalt seiner Behauptung bildet, muß man sagen, daß das Leid selbst mit seinem Übergewicht über die Freuden des Lebens es ist, was über die Torheit des Egoismus und seiner weltlichen Gesinnung die Augen öffnet, die Seele erschüttert, zur Einkehr und zur Besinnung drängt und endlich zur Selbstverleugnung erzieht (P. 349—350). Wer theoretisch zum Pejorismus gelangt ist, der könnte bis zu einem gewissen Grade diese Schule des Leids entbehren, wenn nicht die natürliche Neigung zur Rückfälligkeit zu fürchten wäre. Kann auch die Auffassung des Leids als göttliche Strafe und Prüfung nur als eine zu überwindende Vorstufe gelten (P. 345—348), so bleibt es darum doch nicht minder wahr, daß das Übergewicht des Leides einen großen Segen für das sittliche Bewußtsein in sich schließt (P. 348), und daß der Kampf gegen das Leid und das Ringen mit ihm für alle Zeit die beste Schule der Sittlichkeit ist (P. 355). Daß im Leid auch Versuchungen schlummern, ist unbestreitbar; aber einerseits wird ohne Überwindung der Versuchung keine Tugend errungen, und andrerseits sind die Versuchungen des Glücks noch größer als die des Unglücks. Nichts stärkt das Mitgefühl, das Solidaritätsgefühl und das Gemein-

schaftsbewußtsein in jedem Kreise so sehr wie eine große gemeinsame Kalamität (P. 350—351), und wo die Kraft des Widerstands erlahmt, da wirkt noch das stille Martyrium des edlen Dulders als sittlich erhebendes Beispiel für seine engere und weitere Umgebung (P. 352).

Sowohl durch seine eudämonologischen und charakterologischen als auch durch seine ethischen Rückwirkungen auf seine Bekenner wird der eudämonologische Pejorismus zum stärksten Gegner des praktischen Materialismus, der unsere Zeit vergiftet (Tb. 143—146), und zum wertvollsten Bundesgenossen des Idealismus (P. 163—165, 200—204). Beides sind nur die negative und positive Seite derselben Sache; durch beide wird er grade für unsere Zeit und für alle künftige Entwickelung zu einer Kulturidee ersten Ranges gestempelt (Tb. 145). Wer den Idealismus fördern will, ohne sich der Waffe des eudämonologischen Pejorismus zu bedienen, der gleicht einem Vaterlandsverteidiger, der das Magazingewehr verschmäht, um sich mit Pfeil und Bogen zu begnügen. Der Idealismus ist auf dem Boden des eudämonologischen Optimismus überhaupt nicht mehr zu retten; ohne Rücksicht auf den eudämonologischen Pejorismus wird er sich praktisch kaum verteidigen lassen, weil das instinktive illusorische Jagen nach dem Glück ihm immer wieder die mühsam eroberten Stellungen entreißt. Der Idealismus ist nur zu verteidigen durch Bekämpfung des eudämonologischen Optimismus, d. h. durch eine zersetzende Kritik desselben, die selbst schon eudämonologischer Pejorismus ist. Die Verteidigung des Idealismus ist also nur im Durchgang durch den eudämonologischen Pejorismus zu führen, aber nicht unter Mißachtung oder gar unter gleichzeitiger Bekämpfung dieses (St. 153—155).

Alle entgegengesetzten Ansichten, die man noch weitverbreitet findet, beruhen lediglich auf Verwechselung oder Vermengung des eudämonologischen Pejorismus entweder mit dem superlativen Pessimismus oder mit dem Situationsschmerz, individuellen Lebensschmerz und sentimentalen Weltschmerz, oder mit dem sittlichen Entrüstungspessimismus, oder mit dem teleologischen Pessimismus, die sämtlich von nachteiligen, teilweise gradezu verderblichen Rückwirkungen sind. Alle diese schädlichen Formen werden aber grade durch den eudämonologischen Pejorismus überwunden, mit Ausnahme des teleologischen Pessimismus, der freilich nur von einem teleologischen Optimismus überwunden werden kann. Für jene anderen Formen trifft es auch

zu, daß sie großenteils auf dem Boden angeborener Dyskolie, wenn nicht gar einer pathologischen Anlage erwachsen (P. 149); der kritische Pejorismus aber ist nichts weiter als die kühle nüchterne Konstatierung eines faktischen Sachverhalts. Er behauptet nicht nur in realistischer Hinsicht die wahrere und gesündere Auffassung der Wirklichkeit zu sein als der eudämonologische Optimismus (P. 161—162), sondern zugleich auch die idealistisch wahrere Weltanschauung darzustellen, und fern von jeder subjektiven Verstimmung vielmehr mit dem Leben zu versöhnen (Pl. 199—200, 209, 352—353).

Manche Gegner des Pessimismus haben sich zu der Behauptung verstiegen, daß jeder Pessimismus (auch der komparative) um seiner schädlichen Folgen willen nicht gelehrt werden dürfe, gleichviel ob er wahr oder falsch sei. Von den Anhängern des komparativen Pessimismus könnte mit gleichem Recht oder Unrecht dieser Behauptung die entgegengesetzte gegenübergestellt werden, daß er um seiner heilsamen und segensreichen Folgen willen verbreitet werden müsse, gleichviel ob er wahr oder falsch sei. Wenn der Pejorismus wahr wäre und doch von schädlichen Folgen begleitet, so wäre es Sache der Vorsehung, diese Folgen anderweitig zu paralysieren; es wäre kleingläubig von den Menschen, an einer solchen providentiellen Wirksamkeit zu zweifeln, und beleidigend für den Schöpfer, die Beschaffenheit seiner Schöpfung vertuschen und beschönigen zu wollen (P. 172—173). Wo das Erwachen der pessimistischen Einsicht erschreckend und lähmend wirkt, liegt die Schuld immer ausschließlich auf Seiten derjenigen Menschen, welche die ihnen anvertrauten Seelen in optimistische Illusionen eingelullt und dadurch erst künstlich unfähig gemacht haben, der herben Wahrheit ruhig und tapfer ins Auge zu schauen.

Die Erziehung der Jugend und die Seelsorge an den Erwachsenen hat allem eudämonologischen Optimismus ebenso wie allem Situationsschmerz, Eigenschmerz, Weltschmerz und Entrüstungspessimismus schonungslos den Krieg zu erklären (P. 188—189), aber den Pejorismus für die Stufen der Unreife nicht etwa doktrinär zu lehren (P. 180—181), sondern nur die Grundsätze einzuprägen, daß niemand ein Recht auf Glück hat, daß der Mensch nicht dazu da ist, um glücklich zu sein, sondern um frisch und anspruchslos seine Schuldigkeit zu tun, daß man das Glück um so sicherer verfehlt, je eifriger man ihm nachjagt, daß man früh anfangen muß, sich gegen die Widerwärtigkeiten des Lebens zu

wappnen, und daß Zufriedenheit das höchste erreichbare Ziel in eudämonologischer Hinsicht ist (P. 202—203). Eine solche Erziehung wird dazu beitragen, an Stelle des aufdringlichen Geschreis nach Rechten wieder mehr das Bewußtsein der Pflichten in den Vordergrund zu rücken und unser ganzes Leben auf eine gesündere Grundlage zu stellen.

Wer aber so weichlich und schwächlich seiner angeborenen Anlage nach sein sollte, daß keine Erziehung ihn hinreichend zu stärken vermag, um ein Leben mit relativem Unlustüberschuß gefaßt durchzuführen und die Wahrheit des eudämonologischen Pejorismus erträglich zu finden, der beweist eben damit, daß er ein entartetes, an die wirkliche Welt schlecht angepaßtes und zur Erfüllung seiner Bestimmung ungeeignetes Individuum ist, dessen Elimination aus dem Prozeß durch das Schicksal im Interesse des Ganzen liegt. In irgendwelcher Weise vollzieht sich immer, früher oder später, diese Ausscheidung des Unangepaßten aus dem Weltprozeß, weil das Anpassungsgleichgewicht im großen und ganzen sich gegen alle Störungen in seinen Gliedern behauptet. Das Schwächliche und Untüchtige wird eben im Kampf ums Dasein zermalmt, weil nur das Starke und Tüchtige für den Prozeß Wert hat (P. 372—373). Ob die Ausscheidung des Unangepaßten etwas früher oder später erfolgt, ist für das Ganze unerheblich; für das unangepaßte Glied aber ist es eine Erleichterung, wenn es sein unangepaßtes und darum besonders schmerzliches Leben nicht allzulange weiterzuschleppen braucht, und wenn es seine unangepaßte geistige Veranlagung nicht gar noch auf weitere Generationen überträgt. Die sittliche Aufgabe des Individuums kann niemals darin bestehen, diese Ausscheidung aus dem Prozeß als unvermeidlich anzuerkennen und zu beschleunigen, sondern nur darin, so lange als möglich durch hygienische und sittliche Selbstzucht die Zurückeroberung des Anpassungsgleichgewichts anzustreben und sich wiederum zu einem tüchtigen und brauchbaren Glied des Ganzen emporzuarbeiten.

3. Die Folgen aus der Verbindung von Zweckwert und Lustwert.

Die Verbindung von Zweckwert und Lustwert kann im allgemeinen drei Fälle zeigen. Entweder treten zwei Faktoren zusammen, deren jeder für sich allein ungünstige Folgen hat;

dann werden sich die Nachteile beider häufen und gegenseitig steigern. Oder es treten zwei Faktoren zusammen, von denen der eine günstige, der andere ungünstige Folgen hat; dann wird es darauf ankommen, ob die günstigen Folgen des einen, oder die ungünstigen des andern überwiegen, und ob nicht die ersteren durch die letzteren lahm gelegt und außer Kraft gesetzt werden. Oder es treten zwei Faktoren zusammen, die beide für sich günstige Rückwirkungen haben; dann werden sich die vorteilhaften Folgen beider häufen und gegenseitig unterstützen. Vorausgesetzt ist dabei, daß nur solche Faktoren verbunden auftreten, die einander nicht widersprechen, da die Verbindung solcher ohne Aufhebung der einen oder der andern Seite oder ohne gegenseitige Aufhebung beider unmöglich wäre.

Als Ansichten und Standpunkte von ungünstiger Rückwirkung haben wir erkannt einerseits den teleologischen Pessimismus, andrerseits den eudämonologischen Optimismus, Indifferentismus und superlativen Pessimismus; als solche von günstiger Rückwirkung dagegen den teleologischen Optimismus und eudämologischen Pejorismus. Die ungünstigen Rückwirkungen werden sich demnach häufen und steigern müssen bei einer Verbindung des teleologischen Pessimismus mit eudämonologischem Optimismus, oder Indifferentismus, oder superlativem Pessimismus, die günstigen bei einem Zusammentreten von teleologischem Optimismus mit eudämonologischem Pejorismus. Die Folgen einer Verbindung von teleologischem Pessimismus mit eudämonologischem Pejorismus, oder von teleologischem Optimismus mit eudämonologischem Optimismus, oder Indifferentismus oder superlativem Pessimismus bedürfen besonderer Untersuchung.

Der teleologische Pessimismus ist in seinen Folgen so vernichtend für alle Frische und Freudigkeit, für jede Neigung zur Betätigung und für die Vernünftigkeit der Lebensfortsetzung, daß sein Vorhandensein allein schon genügt, um die verderbliche Rückwirkung jeder Verbindung sicherzustellen, in die er als Bestandteil eingegangen ist. Aber natürlich wird das Maß der Verderblickeit der Verbindung abhängig sein von der Beschaffenheit ihres zweiten Bestandteils.

Die grauenhafteste Mischung ergibt sein Zusammentreten mit superlativem eudämonologischen Pessimismus, nämlich ein zugleich zweckloses und möglichst qualvolles Leben, das konsequenterweise je eher desto lieber geendet werden muß. Die rationelle Folge dieser Ansicht ist nicht etwa bloß der Selbstmord, sondern

der Mord so vieler Geschöpfe, als man irgend morden kann. Wenn die Überzeugung hinzutritt, daß auch Mord und Selbstmord den Umfang des Lebens nicht im geringsten vermindern, weil dem unaufhebbaren Willen zum Leben nicht nur das Leben, sondern auch das Leben im Zustande der höchstmöglichen Qual gewiß sei, dann wird die Welt zu einer Hölle ohne Ausweg und das Ende ist Verzweiflung (Desperatismus).

Nicht viel besser steht es mit der Verbindung von teleologischem Pessimismus mit eudämonologischem kompensatorischem Indifferentismus. Der absolute praktische Indifferentismus wird durch beide Bestandteile gleichmäßig verbürgt, nur daß er bei dem einen aus der Zwecklosigkeit aller Betätigung, bei dem andern aus der Ergebnislosigkeit aller versuchten Änderungen folgt. Bei der vorhergehenden Mischung gibt es zwar keinen objektiven Zweck, wohl aber könnte es einen subjektiven geben, die Leidverminderung, — nur schade, daß seine Verwirklichung durch die feststehende Maximation der Unlust ausgeschlossen ist. Bei der hier betrachteten Mischung gibt es weder einen objektiven Zweck, noch ist ein subjektiver überhaupt denkbar, da eine Abänderung der kompensatorischen Indifferenz von Lust und Unlust durch das Handeln ausgeschlossen ist. Nur wenn die Kompensation eine bloß universelle ist, die individuellen eudämonologischen Unterschieden Raum läßt, kann der subjektive Zweck auftreten, sich Lust zu verschaffen auf Kosten fremder Unlust. Dann entfaltet sich der Kampf ums Glück in seiner ganzen Roheit und unbeirrt von sittlichen Rücksichten, da es ja objektive Zwecke nicht gibt, und man in eudämonologischer Hinsicht nur die Wahl hat, Hammer oder Amboß, Ausbeuter oder Ausgebeuteter zu sein.

Wenn diese Abart dieses Standpunkts sich der Verbindung von teleologischem Pessimismus mit eudämonologischem Optimismus schon erheblich annähert, so unterscheidet sie sich doch von ihm in einem durchschlagenden Punkte. Auf dem Boden des universellen kompensatorischen Indifferentismus ist es unmöglich, meine Lust zu steigern ohne gleichmäßige Steigerung fremder Unlust; auf dem Boden des eudämonologischen Optimismus ist dieser Fall zwar auch häufig genug, aber es kommen doch daneben auch solche Fälle vor, wo meine Lust erhöht wird entweder ohne jede Änderung des Gefühlszustandes in andern oder unter gleichzeitiger Hebung desselben. Dort steht der subjektive Zweck des einen in unvermeidlichem Widerstreit mit dem irgend eines andern; hier kann unter Umständen der Widerstreit der subjektiven

Zwecke fehlen, ja sogar an seine Stelle eine Harmonie derselben treten. Dort ist deshalb die Entfaltung einer eudämonistischen Pseudomoral unmöglich, hier wird sie möglich; dort sind die sozialen Instinkte mit der rationellen Konsequenz des Standpunkts durchweg im Widerspruch, hier nur zum einen Teil.

Der eudämonologische Optimismus ermöglicht sogar für denjenigen Teil der subjektiven Zwecke, der eine Interessensolidarität gestattet, das Entstehen eines Sozialeudämonismus, wenn auch dieser Sozialeudämonismus sich nur auf die sozialen Instinkte der Einzelnen stützen kann und unfähig ist, seine Forderung, daß die mit ihm kollidierenden subjektiven Zwecke sich ihm unterordnen sollen, rationell zu begründen. So mißlingt die Ableitung objektiver eudämonistischer Zwecke aus der Summe der subjektiven ebenso wie die Ableitung einer echten Moral aus dem subjektiven eudämonistischen Zweck. Gelänge sie, so wäre der teleologische Pessimismus aufgehoben und in teleologischen Optimismus umgewandelt; wenn andrerseits der teleologische Pessimismus hier so verstanden würde, daß er zwar nicht die Setzung, wohl aber die Realisierung subjektiver Zwecke verhinderte, dann wäre wiederum der eudämonologische Optimismus aufgehoben und in (gleichviel ob superlativen oder komparativen) Pessimismus umgewandelt. In beiden Fällen wäre die Verbindung von teleologischem Pessimismus und eudämonologischem Optimismus unmöglich; möglich ist diese Verbindung nur, wenn es einerseits keine objektiven Zwecke in der Welt gibt, weder von Natur noch durch Menschenkunst, andrerseits aber auch Setzung und Realisierung subjektiver eudämonistischer Zwecke nicht durch die Welteinrichtung verhindert wird.

Dieser Standpunkt würde für das Gefühl ganz erträglich scheinen, wenn er nicht einerseits das sittliche und religiöse Bewußtsein vor den Kopf stieße, und andrerseits mit dem tatsächlichen Bestande der Welteinrichtung in Widerspruch stände. Das von ihm verheißene positive Behagen, das allen Subjekten mehr oder weniger erreichbar sein soll, würde wenigstens die weltlich Gesinnten sich über den Mangel objektiver Zwecke hinwegsetzen lassen, wenn nur nicht die Illusion des eudämonologischen Optimismus beständig an der harten Wirklichkeit zerschellte. Da bleibt dann der Bankrott dieses Standpunkts nicht aus; denn wenn die Hoffnung auf Erlangung der Glückseligkeit fahren gelassen werden muß, ohne daß objektive Zwecke dem nun aus dem Joch des Egoismus befreiten Individualwillen neue Ziele seiner Be-

tätigung anzuweisen vermögen, dann droht wiederum die Verzweiflung hereinzubrechen. Wesentlich gemildert wird diese Rückwirkung, wenn an Stelle des zusammenbrechenden eudämonologischen Optimismus nicht wieder der superlative Pessimismus oder der kompensatorische Indifferentismus, sondern der komparative Pessimismus oder Pejorismus tritt. Damit treten wir in die Betrachtung der Verbindungen ein, bei denen ein Faktor von ungünstiger Rückwirkung mit einem solchen von günstiger zusammentrifft.

Wenn der teleologische Pessimismus die Hoffnung auf irgendwelche objektiven Zwecke in der Welt abschneidet, so läßt er doch die Möglichkeit subjektiv zu setzender und zu verfolgender Zwecke fortdauern, die in dieser Verbindung nur noch in Leidminderung bestehen können. Während die Einsicht in die Allgemeinheit des Leids über den Egoismus hinweghebt und das Mitgefühl auf das kräftigste entwickelt, bleibt die Verringerung des Unlustüberschusses Aller mit vereinten Kräften immerhin ein rationelles Ziel, vorausgesetzt, daß das Weiterleben auf Grund des instinktiven Lebenstriebes einmal als unumstößliche Voraussetzung hingenommen wird. Die wenigen, deren Abhängigkeit von abstrakten rationellen Motiven groß genug sein würde, um für sich die Fesseln dieses blinden Dranges zu zerbrechen, können nur gelobt werden, wenn sie aus Mitleid mit den übrigen diese Fesseln weitertragen, um ihren Leidensgefährten ihr Los erleichtern zu helfen. Man wird aber unter diesen Voraussetzungen auch denjenigen nicht tadeln können, der sich nicht berufen fühlt, an einem objektiv zwecklosen Weltprozeß sich weiter zu beteiligen und es vorzieht, sich persönlich die Verlängerung des Unlustüberschusses zu ersparen. Man wird vielleicht dem die größere Konsequenz zusprechen müssen, der die Überzeugung zu verbreiten sucht, daß alle Erwachsenen es ebenso machen sollten, damit der Wille zum Leben auf diese Weise genötigt werde, sich immer schneller wieder in jugendlichen neuen Individuen zu objektivieren, die mit ihrem frischen Bewußtsein und ihrer größeren Illusionsfähigkeit leichter als die Alten über den Unlustüberschuß des Lebens hinwegkommen.

Auf alle Fälle würde aber das Leben unter diesen Voraussetzungen ein jämmerlich elendes bleiben, da ein Unlustüberschuß zwecklos getragen werden muß. Auch eine weichliche Mitleidsmoral könnte daran nichts ändern, ebensowenig wie die Erziehung der normalen Menschen zum Selbstmord alsbald nach

erlangter Reife. Alle günstigen Rückwirkungen des eudämonologischen Pejorismus sind nicht imstande, die mörderischen und vernichtenden Folgen des teleologischen Pessimismus auszugleichen, wenn sie dieselben auch lindern. Der eudämonologische Pejorismus kann seine segensreichen Folgen erst dann voll entfalten, wenn der Mensch nach dem Zusammenbruch des eudämonologischen Optimismus und des auf ihn gestützten Egoismus sittliche Zwecke vorfindet, denen er seine nun freigewordenen Kräfte weihen kann; dies ist aber ausgeschlossen, wenn es keine objektiven Zwecke gibt. Wenn also die vorher betrachtete Verbindung von teleologischem Pessimismus und eudämonologischem Optimismus im Zusammenprall mit der Wirklichkeit in eine solche von teleologischem Pessimismus und eudämonologischem Pejorismus umgeschlagen ist, so ist sie zwar aus der Gefahr des Desperatismus auf den Weg einer stillen, sanften und geduldigen Resignation geführt, aber nicht über schädliche und gefährliche Rückwirkungen hinweggehoben.

Wenn ernstere Kollisionen des eudämonologischen Optimismus mit der Wirklichkeit erspart bleiben, oder der Verstand nicht ausreicht, um durch solche Kollisionen in den angeborenen und durch Erziehung bestärkten Illusionen erschüttert zu werden, dann kann die Verbindung von teleologischem Pessimismus und eudämonologischem Optimismus in eine solche von teleologischem Optimismus und eudämonologischem Optimismus, d. h. in die andere Verbindung von Bestandteilen mit entgegengesetzter Rückwirkung übergehen. Dieser Übergang kann sich dadurch vollziehen, daß der von den sozialen Instinkten postulierte Sozialeudämonismus zum wahrhaft objektiven Zwecke erhoben wird, so daß die Glückseligkeit der Geschöpfe den Schöpfungszweck des Schöpfers, und die Mitarbeit an dem höchstmöglichen Lustüberschuß der größtmöglichen Zahl zum göttlich normierten sittlichen Daseinszwecke der Geschöpfe wird. Der objektive Zweck ist dann allerdings auf einen positiv eudämonistischen innerweltlichen Zweck eingeschränkt, aber er ist als solcher doch vorhanden, und dadurch fähig, zur Grundlage der Sittlichkeit zu dienen.

Diese Verbindung von teleologischem und eudämonologischem Optimismus, bei welcher aber der objektive Zweck auf die höchstmögliche Glückseligkeit der größtmöglichen Zahl von Geschöpfen beschränkt ist, hat den Übelstand, daß er die ungünstigen Rückwirkungen des eudämonologischen Optimismus noch voll in die Erscheinung treten läßt, die günstigen Rückwirkungen des teleo-

logischen Optimismus aber nur in einer äußerst beschränkten Weise. Zwar wird die Stufe des Individualeudämonismus durch den teleologischen Optimismus prinzipiell überwunden und der Sozialeudämonismus als objektiver Zweck sanktioniert; aber die Schranken des positiven Eudämonismus überhaupt sind auch diejenigen dieses Standpunktes, der seine Unzulänglichkeit teilt (B. 500—520). Durch die göttliche oder natürliche teleologische Sanktion erhält der positive Eudämonismus die Legitimation seiner angemaßten Alleinherrschaft. Alle Zwecke, die nicht eudämonistisch sind, werden schlechthin negiert; für die Antinomie zwischen Kulturfortschritt und Menschheitsglück fehlt jedes Verständnis, und darum auch jede Opferwilligkeit zugunsten der Kulturentwickelung. Das schlimmste aber ist an diesem Standpunkt, daß der früher oder später unabwendliche Zusammenbruch des eudämonologischen Optimismus angesichts der Erfahrung sofort den teleologischen Optimismus in seinen Sturz mit hineinzieht und den Menschen ebenso hoffnungslos und zwecklos dem Leben gegenüberstehen läßt, als ob er von vornherein teleologischer Pessimist gewesen wäre. Wer keinen andern Daseinszweck kennt als die Beförderung der eigenen und fremden Glückseligkeit, der muß, wenn er an der Erreichbarkeit der Glückseligkeit irre wird, zugleich an dem Zweckwert der Welt überhaupt und an der göttlichen Weisheit irre werden.

Die günstigen Rückwirkungen des teleologischen Optimismus können sich demnach nur da voll entfalten, wo der objektive Zweck auf die intellektuelle, ästhetische, sittliche, religiöse usw. Entwickelung der Menschheit bezogen wird, sei es mit Einschluß, sei es mit Ausschluß der Steigerung der Glückseligkeit. Wird die Glückseligkeit mit in den objektiven Zweck eingeschlossen, so erscheint die Antinomie von Entwickelungsfortschritt und Glückseligkeit als eine solche innerhalb der objektiven Teleologie selbst, die ihre Realität in Frage zu stellen droht, und bei jeder Zumutung von Opfern zugunsten des Fortschritts einer zweifelnden Überlegung Raum gibt, wo das Übergewicht des objektiven Zwecks in dieser Kollision der Zwecke zu suchen sei. Wird dann der eudämonologische Optimismus durch die Erfahrung erschüttert, so wird auch der eudämonologische Teil der objektiven Teleologie mit erschüttert, und diese Erschütterung kann leicht den ganzen Glauben an die Realität der Teleologie ins Wanken bringen.

Der günstigste Fall der Verbindung von teleologischem und eudämonologischem Optimismus ist deshalb offenbar der, wenn

der objektive Zweck so gedacht wird, daß er die Glückseligkeit der Geschöpfe nicht mit befaßt, sondern diese lediglich der subjektiven Zwecksetzung der Individuen niederer Ordnung überläßt. Nur ein solches Maß von Unlustüberschuß muß dem objektiven Zwecke zuwiderlaufen, das die Individuen unfähig macht, ihre teleologischen Aufgaben zu erfüllen; aber jeder oberhalb dieses äußersten Grades belegene eudämonologische Zustand in den Individuen muß teleologisch gleichgültig sein, mag er nun unterhalb oder oberhalb des Nullpunkts der Lust und Unlust liegen. In diesem Falle werden die sittlichen Ziele und Aufgaben deutlich durch die objektive Teleologie vorgezeichnet, und es fragt sich nur, ob die Kraft der sittlichen Triebfedern in den Individuen ausreicht, um ihre subjektive eudämonistische Zwecksetzung der objektiven Teleologie, die sich ihr in den sittlichen Aufgaben konkresziert hat, auch tatsächlich unterzuordnen. Dies ist in der Tat kaum zu erwarten, wo die Einsicht in eine Kollision der subjektiven und der objektiven Zweckverfolgung besteht; es kann nur da die menschliche Kraft nicht übersteigen, wo entweder beide Seiten sich wirklich in Harmonie befinden, oder wo wenigstens die Illusion besteht, daß sie sich in Harmonie befinden, d. h. der Glaube, daß man durch Förderung der objektiven Zwecke auch am besten die subjektiven, eudämonistischen fördere.

Da nun aber die wirkliche Harmonie beider Seiten nur innerhalb gewisser Grenzen liegt, außerhalb deren Widerstreit besteht, und die Illusion, diesen Widerstreit für Harmonie zu halten, nicht auf die Dauer aufrecht zu erhalten ist, so treten die ungünstigen Rückwirkungen des eudämonologischen Optimismus dann doch wieder schroff hervor. Der Mensch kennt nun die höheren Zwecke und weiß, daß ihnen zu dienen seine sittliche Aufgabe ist; aber er tut es nicht, sondern dient den subjektiven eudämonistischen Zwecken seines glückhungrigen Eigenwillens, und zwar nur darum, weil der eudämonologische Optimismus ihm den Wahn vorspiegelt, als ob dieser Glückseligkeitszweck erreichbar sei. Der eudämonologische Optimismus ist es, der ihn zuerst verführt und in Schuld verstrickt und hinterher um die erhofften Früchte der Schuld betrügt, also ihn zuerst sittlich und dann eudämonologisch schädigt. Der teleologische Optimismus lehrt den Menschen wohl seine Bestimmung kennen und läßt diese Kenntnis auch auf sittliche Triebfedern motivierend wirken; aber diese Motivation ist für gewöhnlich zu schwach, um der eudämonisti-

schen Motivation des Eigenwillens durch das Trugbild der Glückseligkeit den Sieg abzugewinnen. Das Schaukelspiel zwischen Schuld und Reue, Glücksillusion und Enttäuschung geht trotz des teleologischen Optimismus weiter; die ersehnte Glückseligkeit bleibt unerreicht, und der erreichbare Seelenfrieden bleibt unersehnt, weil er nur durch den Verzicht auf die Glückseligkeit zu erlangen ist, den der eudämonologische Optimismus zur Narrheit stempelt. So werden die günstigen Rückwirkungen des teleologischen Optimismus selbst in seiner richtigen Fassung immer noch durch die ungünstigen des eudämonologischen Optimismus aufgewogen und überwogen.

Die ungünstige Konstellation ändert sich mit einem Schlage, sobald der eudämonologische Optimismus an den Lehren der Wirklichkeit in die Brüche geht und durch den eudämonologischen Pejorismus ersetzt wird. Dann weist nicht nur der teleologische Optimismus den Menschen auf seine wahre Bestimmung hin, sondern der eudämonologische Pejorismus schafft auch den sittlichen Triebfedern, die durch den ersteren motiviert werden, offene Bahn, indem er den Widerstand des selbstsüchtigen Eigenwillens bricht. Die Wirkungen beider stören sich in keiner Weise, sondern unterstützen sich gegenseitig. Die Frische, Hoffnungsfreudigkeit und tatkräftige Energie, die der teleologische Optimismus verleiht, verschmilzt mit der anspruchslosen Selbstbescheidung und dem gleichmütigen Seelenfrieden, der aus dem eudämonologischen Pejorismus abfließt, zu einer harmonischen Stimmung, in der das Beste und Edelste der Menschennatur sich ungehindert entfalten kann, während alles Trübe und Unlautere abgestreift wird.

Auch der schwache und weichliche Charakter, dem selbst noch der relative Unlustüberschuß des Lebens als etwas Schreckliches und kaum zu Ertragendes vor Augen steht, muß aufgerichtet werden durch den Gedanken, daß er seinen Anteil am Leid im Dienste eines höheren Zweckes zu tragen hat, und daß seinen Kräften und seinem Tatendrang in der Hingabe an diese gottgesetzten Aufgaben ein edleres Feld für die Betätigung offen steht, als wenn er sie zu der trügerischen Beförderung der eigenen Glückseligkeit verbrauchen wollte. Wer nicht gar zu empfindsam veranlagt oder durch den eudämonologischen Optimismus künstlich verweichlicht ist, der wird das Opfer der Fortsetzung des Lebens trotz überwiegender Unlust nicht allzu hoch veranschlagen, das ihm ohnehin durch den blinden Lebens-

drang erleichtert wird; er wird aber um so dankbarer die Befreiung aus der Unrast der vergeblichen Jagd nach dem Glück und die Befähigung zu teleologisch-wertvoller Betätigung seiner Kräfte begrüßen, wie die Verbindung von teleologischem Optimismus und eudämonologischem Pejorismus sie ihm verschafft.

So ist es der teleologische Optimismus, der über die letzten Bedenken hinweghebt, die man gegen den eudämonologischen Pejorismus noch hegen könnte. Denn wenn man letzteren in seiner Isolierung nimmt, so kann er freilich dem Menschen keine Ziele stecken als die Verminderung des abstellbaren, und die Formveränderung des unabstellbaren Leids; aller übrige neue Inhalt des vom Glückseligkeitswahn gereinigten Lebens muß aus anderen Quellen entspringen. Diese wurden bei der Betrachtung des eudämonologischen Pejorismus stillschweigend als vorhanden vorausgesetzt; sie sind es auch subjektiv als soziale Instinkte und moralische Triebfedern. Aber ob diese nicht bloß illusorische Ziele stecken, bleibt so lange fraglich, wie die Einsicht in die objektive Teleologie und der Glaube an die Erreichbarkeit der objektiven Zwecke fehlt. Der teleologische Optimismus liefert daher erst die Bürgschaft dafür, daß die von den sittlichen Triebfedern gesteckten Ziele nicht ebenso illusorisch sind wie die vom glückdurstigen Eigenwillen gesteckten. In diesem Sinne ist es also erst der teleologische Optimismus, der die letzte im eudämonologischen Pejorismus schlummernde Gefahr zu einer gegenstandslosen Besorgnis macht, und in diesem Sinne kann man sagen, daß der phänomenale eudämonologische Pejorismus durch den teleologischen Optimismus überwunden werde.

Wie dies im allgemeinen gilt, so auch in bezug auf die einzelnen illusorischen Instinkte, deren unwillkürlich vorausgesetzter Lustwert vom eudämonologischen Pejorismus kritisch aufgelöst, deren zunächst ungeahnter Zweckwert aber vom teleologischen Optimismus in helles Licht gerückt wird. Der Wert derselben, der als eudämonologischer zersetzt war, wird also als teleologischer wiederhergestellt; es wird damit nur dargetan, daß ihr vom Bewußtsein zunächst vorausgesetzter Zweck ein Irrtum ist, ihr wahrer und eigentlicher Zweck aber ein unbewußter war, der von der kritischen Auflösung des vermeintlichen bewußten Zweckes ganz unberührt bleibt, aber durch teleologische Einsicht selbst ins Bewußtsein erhoben und nunmehr zum bewußten Zweck gemacht werden kann (P. 162—163; St. 155—157).

Es ergibt sich nunmehr, daß der Unlustüberschuß eine

teleologisch unentbehrliche Einrichtung ist, wenn anders nicht die Menschheit ihre sittliche Bestimmung verfehlen sollte. Es folgt aber daraus nur, daß das Absolute die Welt, um sie teleologisch wertvoll zu machen, künstlich und mit Absicht so hätte einrichten müssen, daß sie einen Unlustüberschuß lieferte, aber nicht, daß sie es wirklich nötig hatte, sie erst künstlich und mit Absicht so einzurichten. Denn wir haben gesehen, daß jede aus dem Willen entspringende Welt derart ausfallen mußte, daß sie einen Unlustüberschuß lieferte; die teleologische Tendenz fand also diese Tatsache bereits vor, brauchte nur mit ihr zu rechnen, hatte aber ihrerseits nicht nötig, sie erst herbeizuführen (P. 356). Weil die zweckmäßige Betätigung des Absoluten den Unlustüberschuß nicht gesetzt, sondern schon als alogische Notwendigkeit vorgefunden hat, darum braucht man sich auch nicht zu wundern, daß die tatsächliche Größe des jeweiligen Unlustüberschusses sich nicht mit dem jeweilig teleologisch erforderlichen Maße von Unlustüberschuß deckt, sondern dieselbe übersteigt (P. 363—367). Es ist dabei zu berücksichtigen, daß durch einen etwas zu großen Unlustüberschuß die Menschheit im großen und ganzen nicht gehindert wird, ihre sittliche und teleologische Aufgabe zu erfüllen, daß sie aber durch einen zu kleinen Unlustüberschuß weit eher daran gehindert werden könnte, insofern derselbe ihr nicht ausreichend schmerzliche Erfahrungen lieferte, um die Illusion des eudämonologischen Optimismus rechtzeitig zu erschüttern und aufzulösen (P. 367—373).

Es ist aber auch das zu beachten, daß das teleologisch unentbehrliche Maß des jeweiligen Unlustüberschusses um so größer wird, je weiter die Menschheit in der Kulturentwickelung fortschreitet, und je mehr sie sich ihrem Ziele und der endgültigen Erfüllung ihrer Bestimmung nähert. Man muß also in den früheren Phasen ihrer Entwickelung ein Maß von Unlustüberschuß geduldig in den Kauf nehmen, das über das teleologisch Erforderliche augenblicklich erheblich hinausragt, in der Erwägung, daß die Summe des unabstellbaren Leides und des durch Abstellung bloß in seiner Form umzuwandelnden Leides schon jetzt groß genug sein muß, um zuzüglich der aus der künftigen Sozialisierung und Verinnerlichung erwachsenden Vertiefung des Leidgefühls eine auch für die letzte Phase der Menschheitsentwickelung ausreichende Größe des Unlustüberschusses sicherzustellen.

4. Die Folgen aus der Axiologie des Absoluten.

Es liegt in der Natur des selbstsüchtigen glücksgierigen Eigenwillens, daß er die illusorischen Hoffnungen, die sich an seine instinktiven Wünsche anschließen, nicht fahren lassen will, und daß er sie immer nur auf einen ferneren Realisationstermin hinausrückt, wenn ihm ihre Vergeblichkeit für einen näheren unumstößlich nachgewiesen ist. So haben wir gesehen, daß der Wille, wenn er auf das Glück in der Gegenwart verzichten muß, doch fortfährt, es für die Zukunft zu erhoffen, sei es für die künftige Entwickelung der Menschheit auf Erden, sei es für ein jenseitiges Leben nach dem Tode, und daß er endlich sein Ideal der Seligkeit, wenn er es im Bereiche der phänomenalen Welten nicht aufrechterhalten kann, auf das Absolute hinausprojiziert, nicht ohne die Hoffnung, auch für seine Person am Ende aller Dinge auch noch an dieser Seligkeit teilzunehmen. Das alles sind aber nur ebensoviel Verkleidungen, in die das Glückseligkeitsideal des natürlichen Menschen vermummt wird, um seine egoistische Blöße zu decken und seine Abkunft aus der ungeistlichen, unsittlichen und irreligiösen Natürlichkeit zu verhüllen.

Es ist demnach kein Wunder, daß der glücksgierige Eigenwille auch jedesmal ein großes Geschrei erhebt, wenn ihm wieder eine neue Maske abgerissen, und er in puris naturalibus bloßgestellt wird. Da es wesentlich kulturelle, evolutionelle und religiöse Masken sind, deren er sich bedient, so beklagt er sich jedesmal über Kulturfeindlichkeit, Entwickelungsfeindlichkeit und Religionsfeindlichkeit der Kritik, die doch grade im Interesse der Kultur, Entwickelung, Sittlichkeit und Religion seinen heuchlerischen Mißbrauch dieser Wertmaßstäbe aufzudecken bemüht ist. Ihren Höhepunkt erreicht diese Verdrehung, wo es sich um die Axiologie des Absoluten handelt, weil hier das eigentliche Herrschaftsgebiet der Theologie betroffen wird. Auch diejenigen, welche den phänomenalen Pejorismus erträglich oder gar heilsam zu finden sich herbeilassen, pflegen deshalb an der Behauptung festzuhalten, daß der absolute Pejorismus eine unerträgliche Vorstellung sei, deren Rückwirkung sich als lähmend herausstellen müsse. Auch wenn die Überwindung des phänomenalen Pejorismus durch den teleologischen Optimismus in dem im vorigen Abschnitt entwickelten Sinne eingeräumt wird, fürchtet man, den ganzen Gewinn dieser Überwindung wieder einzubüßen, sobald der Zweck, in den der teleologische Optimismus ausläuft, als

ein bloß negativer gefaßt wird. Das Stichwort dieser Art von Gegnerschaft ist der Vorwurf des metaphysischen Nihilismus. Daß die innerweltliche und außerweltliche metaphysische Unseligkeit des Absoluten als solchen zwar ein den absoluten Pejorismus steigernder Zusatz, aber keine unentbehrliche Bedingung desselben ist, haben wir schon oben (S. 151—153) gesehen; denn der phänomenale Pejorismus erhält ja selbst die Bedeutung des absoluten Pejorismus, wenn es keine eudämonologische Axiologie im Absoluten als solchen mehr gibt. Die universale Erlösungssehnsucht, die Negativität des Endzwecks und die Privativität des eudämonologischen Zustandes nach erreichtem Zweck bleiben auch in diesem Falle bestehen.

Nun ist es aber doch lediglich Sache einer durch und durch weltlichen und irreligiösen Gesinnung, die Wiederzurücknahme der Welt in Gott zu scheuen. Nur eine wunderliche Überschätzung der weltlichen Dinge kann dieselben um ihrer selbst willen einer endlosen Konservierung wert, oder sie auch nur für vergleichbar mit Gott selbst erachten. Nur eine irreligiöse Selbstüberhebung des Ich kann darauf Anspruch machen, bei der endlichen Wiederbringung aller Dinge in Gott auch noch mit dabei sein, und sie ewig genießen zu wollen. Dasjenige, was im Ich Wesen ist, das Subjekt aller auf das Ich bezogenen Tätigkeiten, wird ja bei der Wiedervereinigung mit Gott nicht aufgehoben, sondern nur der Einschränkung entkleidet, durch die es als Ich vom absoluten Subjekt verschieden erschien (U. II, 569 bis 573). Nicht das absolute Wesen ist etwas Nichtiges, sondern grade das Weltdasein ist im Vergleich zu ihm etwas Nichtiges, dessen Nichtigkeit erst durch die Weltvernichtung wieder aufgehoben werden kann; die doppelte Negation läßt aber das Positive des Wesens nicht nur unberührt, sondern stellt es erst in seiner jetzt durch die weltliche Nichtigkeit getrübten Reinheit wieder her. Da es sich um eine Zurücknahme der Tätigkeit des Absoluten in die vorweltliche Ruhe seines Wesens handelt, so kann auch die Weltvernichtung nur als universale Willensverneinung, d. h. als ein metaphysischer Vorgang gedacht werden, der alle Naturgesetze mit aufhebt, aber nicht etwa als ein physischer Vorgang innerhalb der Naturgesetzlichkeit nach Analogie des natürlichen oder gewaltsamen Todes, der immer nur die Formen des Daseins verändert, aber dieses selbst unberührt läßt (U. II, 555—556).

Deshalb kann die Perspektive auf die endliche Rücknahme

der Aktualität in das reine Wesen auch nicht „trostlos" genannt werden; denn das wahrhaft Seiende gelangt grade dann erst wieder zu seinem ungeschmälerten Recht, und dies drückt sich darin aus, daß der jetzt gestörte absolute Friede dann zurückgewonnen wird, ein Zustand, der doch wahrlich nichts vermissen läßt und keines Trostes bedarf (Au. 163—164). Es kommt nur darauf an, die zweifache Einsicht miteinander zu verbinden, erstens, daß das Ich sein Leid nur los wird, indem es in Gott seinen Frieden findet, und zweitens, daß der absolute Wille selbst, um den verlorenen Frieden wieder zu erlangen, von dem törichten Suchen nach einer dauernden und vollen Befriedigung außerhalb des Friedens zurückkommen muß (U. II, 558—560). Sobald die Menschheit sich mit dieser doppelten Erkenntnis durchdrungen haben wird, wird auch das Gejammer über die Trostlosigkeit eines bloß negativen Endziels und die Bekreuzigung vor der vermeintlichen Blasphemie einer Gotteserlösung aufhören.

Wer diese Einsicht noch nicht erreicht hat, bei wem vielmehr der glücksgierige Eigenwille noch nicht abdanken will und sich noch irgendeinen letzten Schlupfwinkel zu reservieren verlangt, der wird mit Recht behaupten, daß der metaphysische Pejorismus auf ihn abschreckend wirke wie ein Medusenhaupt, und daß ein negatives Endziel für ihn keine Motivationskraft habe. Nicht für seinen Verstand zwar, wohl aber für den noch ungebrochenen Rest seines natürlichen Menschen und seiner Glückessehnsucht wirkt der metaphysische Pejorismus abschreckend, und ermangelt ein bloß negatives Endziel der Motivationskraft (B. 687; Fr. 108; P. 22; Pl. 270). Wenn aber der metaphysische Pejorismus eine Wahrheit ist, gegen die der Verstand sich auf die Dauer nicht zu verschließen vermag, so muß eben die Menschheit früher oder später auf den Standpunkt des Pejorismus gelangen, und für Anhänger des Pejorismus, die sich mit dieser Einsicht ganz durchdrungen haben, hört sowohl die Trostbedürftigkeit über die Nichtseligkeit des Friedens als auch die Motivationsfähigkeit des negativen Endziels auf. Statt dessen wird dann die Erlösungssehnsucht zum allerstärksten Motiv, weil erstens das Verlangen nach Beseitigung des drückenden Schmerzes stärker motiviert als das nach Erlangung positiver Lust oder Seligkeit (Pl. 346), weil zweitens die Erlösungssehnsucht hier als universelle auftritt, und weil sie drittens als Sehnsucht nach der Erlösung des Absoluten selbst von seiner metaphysischen absoluten Unseligkeit zum absoluten Frieden begründet ist, also

das stärkste Mitgefühl, den „Gottesschmerz“, entfesselt (B. 685 bis 687).

Wenngleich nur so der metaphysische Pejorismus in Verbindung mit dem metaphysischen teleologischen Optimismus zum höchsten Motiv der Hingabe an den Prozeß und damit zugleich zum obersten Beweggrund der sittlichen Betätigung wird, so wird er doch niemals alleiniges Motiv derselben und noch weniger wird er zu einem ethischen Prinzip, aus dem sich die konkreten sittlichen Aufgaben und Pflichten ableiten ließen. Was zu tun sei, welche Mittelzwecke man zu fördern habe, das ist immer nur aus dem teleologischen Optimismus abzuleiten; der metaphysische Pejorismus verleiht nur dieser Hingabe die höchste metaphysische Sanktion und stellt den letzten Grund ihrer allgemeingültigen Verbindlichkeit dar. Daß er motivierende Kraft entfaltet, liegt schließlich doch an dem Vorhandensein sittlicher subjektiver Triebfedern, einschließlich der subjektiven Vernünftigkeit, und daß die Summe dieser Triebfedern in Verbindung mit dem obersten Motiv der Universalerlösung und Gotteserlösung über die egoistischen Triebfedern den Sieg gewinnt und behauptet, liegt wiederum an der raumschaffenden Leistung des den selbstsüchtigen Eigenwillen brechenden phänomenalen Pessimismus (Fr. 37, 107—108; P. 22).

Allerdings würde die Motivationskraft des pessimistischen Monismus in seinem Nerv gelähmt sein, wenn die Unmöglichkeit der Erlösung des Absoluten vermittelst des Weltprozesses gewiß oder doch ihre Verwirklichung äußerst unwahrscheinlich wäre. Die Axiologie hat sich mit dem Hinweis darauf zu begnügen, daß in diesem Falle die positive Wertbemessung der Welt am Zweckmaßstab irrig wäre. Die Untersuchung über die Möglichkeit der Universalwillensverneinung gehört dagegen in die Metaphysik; ihr bejahendes Ergebnis muß hier vorausgesetzt werden.

Als letzten Einwurf gegen die Rückwirkung des metaphysischen Pejorismus hört man wohl die Behauptung, daß seine Motivationskraft sogar für Anhänger des Pejorismus illusorisch gemacht werde, wenn die Möglichkeit einer Wiederholung des Weltprozesses offen gelassen werde. Denn wenn die angestrebte Erlösung doch keine endgültige sei, so lohne es sich gar nicht, seine Kraft und Mühe an sie zu verschwenden, da doch die nächste grundlose Willenserhebung alle die Unseligkeit wieder installieren würde, mit deren Beseitigung man sich dann ganz umsonst bemüht habe. Diese Ablehnung würde nicht weiser sein als die

eines Kranken, der die verordnete Arznei zu nehmen sich weigert, wenn ihm der Arzt nicht verbürgen könne, daß er in alle Zukunft keinen neuen Anfall derselben Krankheit mehr erleiden werde, und der sich nicht mit dem Trost begnügen will, daß bei einem etwaigen neuen Anfall die gleiche Arznei wiederum die Genesung sicherstellen werde. Trostlos wäre nur eine Weltanschauung, die gleich der indischen eine unendliche Folge von Welten (Ein- und Ausatmungen Brahmas) für notwendig erklärt, aber nicht eine solche, die sie für zwar möglich, aber zugleich für unendlich unwahrscheinlich ansieht (U. II, 583—585).

NAME	DATE	NAME	DATE